Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/miscelanea-comillas_1959_32

PONTIFICIA UNIVERSITAS COMILLENSIS

MISCELANEA COMILLAS

COLABORACIÓN CIENTIFICA DE LOS PROFESORES
Y DOCTORES DE LA UNIVERSIDAD

XXXII

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Los Gatos, Calif.

1959
Universidad Pontificia
COMILLAS (Santander)

SUMARIO DE ESTE NÚMERO 32

Páginas

El patrimonio eclesiástico en la España Visigoda.—Estudio histórico-jurídico, por el P. Gonzalo Martínez, S. I. 5

La Iglesia del intervalo. Aspecto escatológico del tiempo de la Iglesia en Oscar Cullmann, por Jesús Silvestre Arrieta, S. I. 201

ESTUDIO IMPORTANTE SOBRE PLATÓN

EL CONCEPTO DE FILOSOFIA EN LOS ESCRITOS DE PLATON

FILOSOFÍA Y SABIDURÍA

POR

FRANCISCO PÉREZ RUIZ, S. I.

Un vol. de 152 págs. en 4.º, 30 ptas.

Pídase a la Universidad Pontificia Comillas (Santander-España) o a *Difusora del Libro,* Bailén, 19, Madrid.

El autor maneja para su estudio todos los escritos del gran filósofo, como puede verse por el *Indice de los lugares citados,* pp. 143-150.

El mismo nos dice en un brevísimo *Prólogo*:

Tenemos conciencia de lo limitado de nuestros esfuerzos. Aun dentro de la parcela a que conscientemente los ceñimos sabemos que no podemos pretender sin positiva arrogancia haber puesto fin a todas las discusiones, pero creemos haber puesto en nueva luz un aspecto fundamental del concepto platónico de filosofía, haber iluminado diversos problemas íntimamente relacionados con él y sentimos nuestra alma enriquecida por el esfuerzo realizado. Con nobleza hemos buscado el pensamiento genuino de Platón en sus propias obras y el empeño prolongado y duro que hemos puesto en la empresa ha sido una gimnasia muy sana del espíritu. Nuestra labor no podía limitarse a un mecánico anotar ideas y trascribir frases. Esas ideas y esas frases entrañaban grandes problemas y la reflexión se imponía. En la medida de nuestras fuerzas no hemos rehuído el trabajo y hemos tenido la satisfacción de ver cómo al ser resueltos dejaban en nuestras manos un caudal de conocimientos que superaba con frecuencia nuestras propias esperanzas.

MISCELANEA COMILLAS

Con licencia eclesiástica

Depósito legal: P-11-1959

Industrias Gráficas "DIARIO-DIA", Mayor Pral., 147 - 151. — PALENCIA

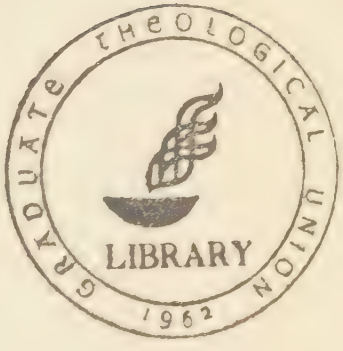
Comillas Span. Universidad

PONTIFICIA UNIVERSITAS COMILLENSIS

MISCELANEA COMILLAS

COLABORACIÓN CIENTIFICA DE LOS PROFESORES
Y DOCTORES DE LA UNIVERSIDAD

XXXII



1959
Universidad Pontificia
COMILLAS (Santander)

52193

EL PATRIMONIO ECLESIÁSTICO EN LA ESPAÑA VISIGODA

ESTUDIO HISTÓRICO JURÍDICO

Por

GONZALO MARTÍNEZ DIEZ, S. J.

Profesor de Historia del Derecho Canónico
en la Universidad Pontificia de Comillas

INDICE GENERAL DE MATERIAS

Páginas

FUENTES Y BIBLIOGRAFIA 9

Fuentes: 9-10.—Bibliografía: 10-12.

ABREVIATURAS 12

INTRODUCCION 13

Génesis del tema: 13-15.—Esquema y fuentes: 15-16.—Area temporal y geográfica: 16-18.

CAPITULO PRIMERO. — FORMACION DEL PATRIMONIO ECLESIASTICO 19

A) Oblaciones manuales: 19-20.— Lugar y ocasión de las ofrendas: 20-21.—Composición de las ofrendas: 22-23.—Diezmos: 24-29.—Primicias: 29-31.—Derechos de estola: 31-34.—Abusos simoníacos: 34-38.

B) Bienes raíces eclesiásticos: 38-39.—Donaciones: 39-45.—Legados y sucesiones: 45-46.—Otros modos adquisitivos: 46-48.

CAPITULO SEGUNDO. — SUJETO DE LAS PROPIEDADES ECLESIASTICAS 49

Fraccionamiento del patrimonio: 49-51.—La basílica, unidad patrimonial: 51-53.—Independencia jurisdiccional de las basílicas: 53-59.—La aterritorialidad de las iglesias rurales: 59-65.—La Divisio Theodomiri: 65-69.—El «ius episcopale», 69-70.—Las «iglesias propias»: 70-79.—Fuentes epigráficas: 79-81.

CAPITULO TERCERO. — DESTINO DE LOS BIENES ECLESIASTICOS 83

Divisio tripartita: 83-85.—La tercia episcopal para la fábrica: 85-94.—Otros ingresos episcopales: 94-96.—«Stipendia clericorum»: 97-100.—Caridad y beneficencia: 100-102. Los seglares: «precariae verbo regis»: 102-105.

CAPITULO CUARTO. — ADMINISTRACION DEL PATRIMONIO ECLESIASTICO 107

Administración episcopal: 107-109.—Oficiales del obispo: el ecónomo: 109-111.—La administración en las basílicas rurales: 111-113.—Inventario: 114-117.—Escrituras: 117-118.—La prescripción: 119-121.—Prescripción de la basílica rural: 122-123.

Páginas

CAPITULO QUINTO. — ENAJENACION DE LOS BIENES DE LA IGLESIA 125

Principio fundamental: la inalienabilidad: 125-128.—Excepciones admitidas por los Concilios españoles: 128-129.—El testamento de Ricimiro: 129-132.—La manumisión de siervos de la Iglesia: 133-136.—El «obsequium ecclesiae»: 136-138.—Situación jurídica del liberto «sub obsequio»: 138-141.—Presentación periódica de la carta de libertad: 141-142.—Los libertos y su situación social-económica: 143-144.—Aplicación de estas normas: 144-146.

CAPITULO SEXTO. — EL PATRIMONIO MONACAL 147

Fundaciones monacales: 147-149.—El monasterio de vírgenes de San Cesáreo: 149-151.—Otros monasterios fundados por obispos y fieles: 152-153.—Fundaciones de San Fructuoso: 153-154.—Otras fundaciones: San Valerio: 154-157.—Titular jurídico de la propiedad monasterial: 157-158.—Intervención episcopal: 159-162.—Administración del patrimonio: 162.—Pobreza individual: 163-165.—La renuncia de bienes y la vida común: 165-167.—El trabajo monástico: 167-169.

CAPITULO SEPTIMO. — PATRIMONIO PRIVADO Y MEDIO DE VIDA DE LOS CLERIGOS 171

Distinción entre el patrimonio eclesiástico y el privado de los clérigos: 171-173.—Inmunidades fiscales previsigóticas: 174-177.—La inmunidad fiscal hasta Recaredo I: 177-179.—En el período godo-católico: 180-183.—Inmunidades y exenciones: resumen: 183.—Actividades prohibidas a los clérigos: 184-187.—Medios de vida del clero: 187-189.—Valor del patrimonio eclesiástico: 189-190.—Testamento de los obispos y de los clérigos: 191-193.—Ejecución testamentaria: 193-194.

CONCLUSIONES 195

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

Braulio de Zaragoza, San, *Vita S. Emiliani*, ed. L. Vázquez de Parga, Madrid, 1943.
— *Praenotatio librorum S. Isidori*, ed. P. L., 82, 65-70.
Cesáreo de Arlés, San *Regula Sanctarum Virginum aliaque opuscula ad sanctimoniales directa*, ed. G. Morin, en *Florilegium Patristicum*, dirig. por B. Geyer y J. Zellinger, fasc. 34, Bonnae, 1933.
— *Sermo de decimis reddendis*, ed. P. L., 39, 2266-2268.
— *Testamentum*, ed. P. L., 39, 1139-1142.
Cipriano, Fermín y Vivencio, *Vita Sancti Caesarii*, ed. P. L., 67, 1001-1042.
Codex Theodosianus, ed. Th. Mommsen, Berolini, 1954.
Código de Eurico, ed. K. Zeumer, *Leges Visigothorum Antiquiores*, Hannoverae et Lipsiae, 1894, p. 1-19.
Collectio canonum ecclesiae hispanae, ed. F. A. González, Matriti, 1808.
Epistolae decretales ac rescripta romanorum pontificum, ed. F. A. González, Matriti, 1821.
Eugenio de Toledo, San, *Opuscula varia*, ed. P. L., 87, 359-418.
Floriano, A. C., *Diplomática española del período astur (718-910)*, Oviedo, 1949 y 1951, 2 vols.
Formulae visigothicae, ed. K. Zeumer, en M. G. H., Legum sectio V, *Formulae Merowingici et Karolini Aevi*, Hannoverae, 1886, p. 572-595.
Forum judicum, ed. K. Zeumer, *Leges Visigothorum Antiquiores*, Hannoverae et Lipsiae, 1894, p. 21-313; *Fuero juzgo* en latín y castellano, ed. Real Academia Española, Madrid, 1815.
Fragmenta gaudenziana, ed. K. Zeumer, Leges Visigothorum Antiquiores, Hannoverae et Lipsiae, 1894, p. 317-320.
Fructuoso de Braga, San, *Regula monachorum, Regula Communis*, ed. P. L., 87, 1098-1132.
García Goldáraz, C., *El códice Lucense de la Colección Canónica Hispana*, en Biblioteca de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, vol. 10-12, Roma, 1954.
Hormisdas, San, *Epistola ad Caesarium*, ed. P. L., 67, 1285-1286.
Idacio, *Chronicon*, ed. P. L., 51, 873-890.
Ildefonso de Toledo, San, *De viris illustribus*, ed. P. L., 96, 195-206.
Informatio regularis, ed. A. C. Vega, *Una adaptación de la Informatio Regularis de S. Agustín*, en «Miscelánea Mercati», t. 2 («Studi e Testi», vol. 122), Città del Vaticano, 1946.
Isidoro de Sevilla, San, *Quaestiones in vetus Testamentum. In Exodum*, ed. P. L., 83, 287-322.
— *De ecclesiasticis officiis*, ed. P. L., 83, 737-826.
— *Regula monachorum*, ed. P. L., 83, 869-894.
— *Epistola ad Leudefredum*, ed. P. L., 83, 893-898.
Ivo de Chartres, *Decretum*, ed. P. L., 161, 47-1036.
Juan de Biclara, *Chronicon*, ed. P. L., 72, 863-870.
Julián de Toledo, San, *Beati Hildefonsi Elogium*, ed. P. L., 96, 43-44.
Leandro de Sevilla, San, *De institutione virginum et contemptu mundi*, ed. A. C. Vega, en «Scriptores Ecclesiastici Hispano-Latini Veteris et Medii Aevi», fasc. 16-17, El Escorial, 1948.

Leges novellae, ed. P. M. Meyer, Berolini, 1954.
Lex romana visigothorum, ed. Hänel, Leipzig, 1849.
Liber comicus, ed. G. Morin, en «Anecdota Maredsolana», t. 1, Maredsous, 1893; ed. J. Pérez de Urbel y A. González y Ruiz Zorrilla, Madrid, 1950 y 1955, 2 vols.
Liber ordinum, ed. M. Ferotin, en «Monumenta Ecclesiae Liturgica», vol. 5, Paris, 1904.
Liber sacramentorum, ed. M. Ferotin, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum, et les manuscrits mozarabes*, en «Monumenta Ecclesiae Liturgica», vol. 6, Paris, 1912.
Regula consensoria, ed. P. L., 66, 993-996.
Sáenz de Aguirre, J., *Collectio maxima conciliorum Hispaniae et novi Orbis epistolarumque decretalium celebriorum necnon plurium monumentorum veterum ad illum spectantium*, Romae, 1693-1694, 4 vols.
Serrano, L., *Cartulario del monasterio de la Vega*, Madrid, 1927.
Tajón de Zaragoza, *Sententiarum libri quinque*, P. L., 80, 727-790.
Tejada y Ramiro, J., *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América*, Madrid, 1859-1863, 6 vols.
Valerio, San, *Obras*, ed. R. Fernández Pousa, *San Valerio (Nuño Valerio). Obras*, Madrid, 1942.
Vicente de Huesca, San, *Donación de su patrimonio al monasterio de Asán*, ed. F. Fita, en «Boletín de la Real Acad. de la Hist.», 49 (1906), 151-154.
— *Testamento*, ed. ibidem, p. 155-157.
Vitae Patrum emeritensium, ed. De Smedt, «Acta Sanctorum», Nov., t. 1, p. 316-339.
Vives, J., *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, 1942.

BIBLIOGRAFIA

Arenillas, I., *La autobiografía de San Valerio (siglo VII) como fuente para el conocimiento de la organización eclesiástica visigótica*, en «A. H. D. E.», 11 (1934), 468-478.
Bidagor, R., *La «iglesia propia» en España. Estudio histórico-canónico*, «Analecta Gregoriana», 4, Romae, 1933.
Bovini, G., *La proprietà ecclesiastica e la condizione giuridica della Chiesa in età preconstantiniana*, Milano, 1949.
Braun, F. B., *Das kircliche Vermögen von den alten Zeiten bis auf Justinian I*, Giessen, 1860.
Bruyne, P. de, *La Regula Consensoria*, en «Revue Bénédictine», 25 (1908), 83-88.
— *De l'origine de quelques textes liturgiques mozarabes*, en «Revue Bénédictine», 30 (1913), 421-426.
Caro Baroja, J., *Los pueblos del norte de la Península Ibérica. Análisis histórico cultural*, Madrid, 1943.
Dahn, F., *Die Könige der Germanen*, vol. 5-6, Würzburg, 1870.
David, P., *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI au XII siècle*, Lisboa-Paris, 1947.
Doelger, F. J., *Die Münze in Taufbecken und die Münzenfunde in Heilquellen der antiken Kultur und Religionsgeschichtliches Kanon 48 der Synode von Elvira in Spanien*, en «Antike und Cristentum», 3 (1931), 1-24.
Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort, 1883-1887, 7 vols.
Fábrega Grau, A., *Pasionario Hispánico*, Madrid-Barcelona, 1953 y 1955, 2 vols.
Feine, H. E., *Kirchliche Rechtsgeschichte auf der Grundlage des Kirchenrechts von Ulrich Stutz*, I. Band: Die Katholische Kirche, Weimar, 1950.
Fernández Alonso, J., *La cura pastoral en la España romano-visigoda*, Madrid, 1955.
— *Sobre la autografía de San Valerio y su ascetismo*, en «Hispania Sacra», 2 (1949), 259-284.
García Gallo, A., *El Concilio de Coyanza. Contribución al estudio del Derecho Canónico español en la Alta Edad Media*, Madrid, 1951, sep. de «A. H. D. E.», 20 (1950), 275-633.
— *Curso de Historia del Derecho Español*, t. 1: Exposición histórica, Madrid, 1956[6].

García Gallo, A., *El testamento de San Martín de Dumio*, en «A. H. D. E.», 26 (1956), 369-385.
— *La evolución general del Derecho Español*, Madrid, 1957.
García Tolsa, J., *Visigodos y Musulmanes*, en «Historia social y económica de España y América», dirigida por J. Vicens Vives, t. 1: Colonizaciones, feudalismo. América primitiva, Barcelona, s. d. (1957), p. 120-208.
García de Valdeavellano, L., *El prestimonio. Contribución al estudio de las manifestaciones de feudalismo en los Reinos de León y Castilla durante la Edad Media*, en «A. H. D. E.», 25 (1955), 5-122.
García Villada, Z., *Paleografía española*. Texto. Madrid, 1923.
— *Historia eclesiástica de España*, Madrid, 1929-1936, 5 vols.
Grashof, O., *Die Gesetzgebung der römischen Kaiser über di Güter und Immunitäten der Kirche und des Klerus nebst deren Motiven und Principien*, en «A. K. K. R.», 36 (1876), 3-51.
— *Die Gesetze der römischen Kaiser über die Verwaltung und Verässerung des kirchlichen Vermögens*, en «A. K. K. R.», 36 (1876), 193-214.
— *Die Gesetze der römischen Kaiser über die Immunitäten der Kirche hinsichtlich ihres Vermögens*, en «A. K. K. R.», 36 (1876), 321-335.
Helle, H., *Das kirchliche Vermögen von der ältesten Zeit bis auf Konstantim dem Grossen*, Paderborn, 1876.
Herwegen, I., *Das Pactum des Heiligen Fruktuosus von Braga*, Stuttgart, 1907.
Hinojosa y Naveros, E., *Historia del Derecho Español*, t. 1, Madrid, 1887.
Imbart de la Tour, P., *Les paroisses rurales dans l'ancienne France du IV au XI siècle*, Paris, 1898.
Inguanzo y Rivero, P., *El dominio sagrado de la Iglesia en sus bienes temporales*, Salamanca, 1820-1823.
Lesne, E., *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, Lille-Paris, 1910-1943, 8 vols.
López Rodó, L., *El patrimonio Nacional*, Madrid, 1954.
L. G., J., *Juicio imparcial sobre los bienes eclesiásticos*, Madrid, 1841.
Madoz, J., *Literatura latino cristiana. Escritores de la época visigótica*, Barcelona, s. d., sep. de Historia General de las Literaturas Hispánicas.
Marquardt, J., *De l'organization financière chez les romains*, en «Manuel des antiquités romaines», por Mommsen-Marquardt, t. 10, Paris, 1888.
Minguijón, S., *Historia del Derecho Español*, Barcelona, 1943³.
Manni, L., *La parrocchia studiata nei documenti lucchesi dei secoli VIII-XIII*, «Analecta Gregoriana», 47, Romae, 1948.
Orlandis, J., *Sobre la elección de sepultura en la España medieval*, en «A. H. D. E.», 20 (1950), 5-49.
— *Traditio corporis et animae. La «familiaritas» en las Iglesias y Monasterios de la Alta Edad Media*, en «A. H. D. E.», 24 (1954), 95-279.
— *Los monasterios familiares en España durante la Alta Edad Media*, en «A. H. D. E.», 26 (1956), 5-46.
— *El cristianismo en la España visigoda*, en «Estudios Visigóticos», vol. 1, Cuadernos del Instituto jurídico español, vol. 5, Roma-Madrid, 1956.
Pérez Pujol, E., *Historia de las Instituciones en la España goda*, Valencia, 1896, 4 vols.
Pérez de Urbel, J., *Origen de los Himnos mozárabes*, en «Bulletin Hispanique», 28 (1926), 5-17, 113-139, 209-245, 305-320.
Ploechl, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*, Wien-München, 1953 y 1955, 2 vols.
Prieto Bances, R., *Unas palabras sobre la «Iglesia propia»*, en «Revista Portuguesa de Historia», 4 (1949), 155-168.
— *El mensaje de la Cruz de los Angeles*, Oviedo, 1956.
Riaza, R. y García Gallo, A., *Manual de Historia del Derecho Español*, Madrid, 1935.
Rivet, A., *Le régime des biens de l'église avant Justinien*, Lyon, 1899.
Ros, M., *Historia de las rentas de la Iglesia de España desde su fundación hasta el siglo presente*, Madrid, 1793.
Rousseuw-Saint Hilaire, *Mémoire sur l'origine des immunités ecclesiastiques en Espagne*, en «Mémoires de l'Academie des Scienties morals», Paris, 1841, p. 852-856.
Sánchez, Galo, *Curso de Historia del Derecho Español*, Madrid, 1940².

Sánchez Albornoz, C., *Las Behetrías*, en «A. H. D. E.», 1 (1924), 158-333.
— *En torno a los orígenes del Feudalismo*, Mendoza, 1942, 3 vols.
— *El «stipendium» hispano-godo y los orígenes del beneficio prefeudal*, Buenos Aires, 1948.
San Martín, J., *El diezmo eclesiástico en España hasta el siglo XII*, Palencia, 1940.
Sempere, J., *Historia de las rentas eclesiásticas en España*, Madrid, 1822.
Stutzt, U., *Die Verwaltung und Nutzung des kirchlichen Vermögens in den Gebieten des weströmischen Reiches*, Tesis Doctoral, Berlin, 1892.
— *Geschichte des kirchlichen Benefizialswesens*, Stuttgart, 1895.
— *Das Eigenkirchenrecht, als Element des mittelälterlich-germanischen Kirchenrechts*, Berlin, 1895.
Torres López, M., *La doctrina de las «iglesias propias» en los autores españoles*, en «A. H. D. E.», 2 (1925), 402-461.
— *El estado visigótico*, en «A. H. D. E.», 3 (1926), 307-475.
— *El origen del sistema de «iglesias propias»*, en «A. H. D. E.», 5 (1928), 83-217.
— *Lecciones de Historia del Derecho Español*, Salamanca, 1933-1934².
— *La Iglesia en la España romana*, en «Historia de España», dirigida por R. Menéndez Pidal, t. 2: «España Romana», Madrid, 1935, p. 447-486.
— *Las invasiones y los reinos germánicos de España (años 409-711)*, en «Historia de España», dirigida por R. Menéndez Pidal, t. 3: «España visigoda», Madrid, 1940, p. 1-140.
— *Instituciones sociales*, en «Historia de España», dirigida por R. Menéndez Pidal, t. 3: «España visigoda», Madrid, 1940, p. 184-201.
— *La Iglesia en la España visigoda*, en «Historia de España», dirigida por R. Menéndez Pidal, t. 3: «España visigoda», Madrid, 1940, p. 265-325.
Vinuesa, J. de, *Diezmos de legos en las iglesias de España*, Madrid, 1791.
Zeiller, J., *La vie chrétienne aux deux premiers siècles*, en «Histoire de l'église», dirigé par A. Fliche y V. Martin, t. 1: «L'Église primitive», s. l. y s. d., p. 397-418.
Ziegler, A. K., *Church und State in Visigothic Spain*, Washington, 1930.

ABREVIATURAS

A. H. D. E. = Anuario de Historia del Derecho Español.
A. K. K. R. = Archiv für katholische Kirchenrecht.
Ed. cit. = Edición citada.
O. c. = Obra citada
P. L. = Patrología Latina de Migne.

INTRODUCCIÓN

SUMARIO

Génesis del tema.—Esquema y fuentes.—Area temporal y geográfica.

Génesis del tema.

Los estudios histórico-jurídicos en nuestra patria, especialmente los relativos al alto Medievo, todavía ofrecen numerosos espacios en blanco. No tanto en el Derecho Civil, donde a partir de los últimos años del siglo pasado hasta nuestros días, Hinojosa (1852-1919) y su «escuela» con un fervor y brío nunca suficientemente ponderados se lanzaron a la ardua tarea de poner los cimientos y levantar los primeros planos de una *Historia del Derecho Español.* Centenares de valiosos artículos y monografías [1], obras de conjunto bastante bien logradas [2], y una revista, *Anuario de Historia del Derecho Español,* mantenida durante más de 30 años con un prestigio sin igual entre las publicaciones españolas de investigación, es el fruto ya cosechado por este ejemplar movimiento científico.

Por desgracia la historia de las instituciones jurídico - eclesiásticas españolas en general, y las de la Alta Edad Media en particular no pueden presentar nada parangonable al avance logrado por los historiadores civilistas. Esa Historia está casi completamente por hacer, y acabaríamos antes enumerando los temas que con más o menos profundidad han sido ya tratados, que aquellos otros que están aún esperando pacientemente al canonista historiador.

---

1. A. García Gallo, *Curso de Historia del Derecho Español,* recoge en sus notas prácticamente toda la bibliografía jurídico-histórica española hasta 1947 de algún valor científico.

2. E. de Hinojosa, *Historia General del Derecho Español,* t. 1, Madrid, 1887; S. Minguijón, *Historia del Derecho Español,* Barcelona, 1943³; Galo Sánchez, *Curso de Historia del Derecho,* Madrid, 1940²; M. Torres López, *Lecciones de Historia del Derecho Español,* Salamanca, 1933-1934²; R. Riaza y A. García Gallo, *Manual de Historia del Derecho Español,* Madrid, 1935, y sobre todo el *Curso de Historia del Derecho Español* de García Gallo, citado en la nota anterior.

Para la época visigoda baste señalar que nos falta todavía una edición crítica, y un estudio apropiado de nuestra fuente canónica por excelencia, la *Colección Hispana* [3].

Para la primera época de la Reconquista (711-1038) aún no hemos acabado de desenterrar los diplomas de nuestras catedrales y monasterios a pesar de su número relativamente reducido; y mientras no dispongamos de estas fuentes en ediciones de fácil manejo el estudio de cualquier institución canónica o será fragmentario, o presentará tales dificultades previas, capaces de arredrar a los más valientes [4].

Por eso, cuando se manejan los *Manuales de Historia del Derecho Canónico* [5] se echa en seguida de ver que España apenas si tiene cabida en la cristiandad; se presenta con bastante lujo de detalles la evolución de las instituciones jurídicas en Francia, Alemania, Italia; de los Pirineos para acá el silencio es absoluto, o se rompe tan sólo con cuatro líneas estereotipadas sobre la intervención de Gregorio VII en los asuntos españoles.

Esta lamentable omisión será debida en parte a la inclinación natural de los autores de esos manuales a pintar con mayor colorido dentro del cuadro universal sus propios rasgos nacionales; pero la raíz principal es ante todo la falta casi absoluta de aportaciones españolas a la historia jurídico-eclesiástica. No tenemos monografías, no tenemos estudios especiales que puedan servir de base a una síntesis histórica; y ante esta desidia nuestra, en vez de aventurarse en lo desconocido, prefieren los autores de manuales recortar su cuadro de enfoque por los Pirineos.

Precisamente atraído por ese vacío, mi primera intención fué escoger un tema perteneciente a la época que podríamos llamar pregregoriana, a esa época que ofrece al historiador del Derecho Canónico el singular atractivo de un derecho propio y peculiar español, tan distinto del canónico-romano, como la arcaica liturgia mozárabe se diferenciaba de la usual en el resto de Europa.

Y puesto a elegir en el variado panorama que se ofrecía: concilios, clero, parroquia, monasterio, sacramentos, tribunales, patrimonio... me decidí por el último de estos títulos, ya que la historia jurídica de esos siglos ha de tejerse con los cabos sueltos que puedan recogerse aquí y allá

---

3. Esperamos que el entusiasmo y el esfuerzo del P. Carlos García Goldáraz, que con tanto rigor científico ha llevado a cabo una de las tareas preliminares, la reconstrucción del Códice Lucense, pueda ofrecernos en algunos años la edición que todos los historiadores del Derecho Canónico están reclamando.

4. Estudios tan notables como los debidos a A. García Gallo, *El Concilio de Coyanza*, en «A. H. D. E.», 20 (1950), 275-633, y J. Orlandis, *Traditio corporis et animae. La familiaritas en las iglesias y monasterios españoles de la Alta Edad Media*, en «A. H. D. E.», 24 (1954), 95-279, son una excepción en nuestra historia jurídico-eclesiástica de la Alta Edad Media.

5. H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche*, y W. M. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, 2, vol.

entre los 12.000 diplomas pregregorianos, que aproximadamente se conservan, y el tema central de estos diplomas es casi siempre una transacción patrimonial.

Pero se trataba de una época que carecía de actividad legislativa, fuera de los Sínodos de León (1017), y Coyanza (1055), y que vivía, conforme lo atestiguan frecuentemente los mismos diplomas, «secundum legem canonicam et gothicam», es decir, bajo el imperio legislativo de la *Hispana* y del *Fuero Juzgo,* modificados y frecuentemente desplazados en la práctica por el derecho consuetudinario [6].

Para determinar exactamente la amplitud de la grieta abierta entre el derecho vivo de los diplomas, y el oficial de la *Hispana* y el *Fuero Juzgo* se imponía una confrontación continua de ambos derechos. Sin embargo, para las cuestiones patrimoniales visigodas no disponíamos en España de una obra de la profundidad y magnitud de la que para la Francia romana, merovingiana, y carolingia escribió Lesne [7]; ni J. Fernández Alonso en su libro, magnífico por tantos conceptos, sobre *La Cura pastoral en la España romano-visigoda,* tenía por qué entrar con profundidad en los problemas económicos de la Iglesia, y consecuentemente se limitó a unas sobrias, pero vigorosas indicaciones, y a señalar la necesidad de un estudio especial consagrado a esta materia [8].

Se imponía, pues, una sistematización y estudio previo del patrimonio en la época visigoda (468-711) para poder llevar a cabo la confrontación necesaria con la situación jurídica del mismo en los primeros reinos de la Reconquista (711-1038).

Esquema y fuentes.

Nuestro deseo hubiera sido que ambas partes vieran la luz al mismo tiempo, pero el volumen, ya quizás exagerado, de la primera, y otras ocupaciones que han aminorado el avance de la segunda nos han decidido a publicar y someter a la crítica los resultados correspondientes al primer período, entre tanto que continuamos el trabajo por los primeros siglos de la Reconquista.

Hemos dividido la materia siguiendo lógicamente las diversas fases del ciclo patrimonial: adquisición, sujeto de propiedad, destino, administración y enajenación del patrimonio, o sea, desde que llega a manos de

---

6. A. García Gallo, *La evolución general del Derecho Español,* p. 37-38 y 50-51.

7. E. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France,* Lille-Paris, 1910-1943, 5 tomos (en 8 vols.).

8. «Y baste estas brevísimas notas sobre un tema, que como tantos otros de los tocados en estas páginas, está pidiendo un estudio especial», J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romano-visigoda,* p. 185.

la Iglesia hasta que ésta lo transfiere a otro sujeto no eclesiástico; al final dos capítulos cuyo contenido goza de una mayor autonomía y fronteras propias: el patrimonio monasterial, y los bienes privados de los clérigos, cierran nuestro estudio.

No faltan en ningún capítulo puntos de vista nuevos e interesantes, cuya enumeración reservamos para las conclusiones. Otras veces el trabajo ha sido más bien de compilación y sistematización de los datos inconexos esparcidos por las fuentes, sin que una conclusión sorprendente haya venido a modificar las afirmaciones tradicionales.

La extensión y espacio dedicado a cada punto particular es muy desigual, y a veces hasta desproporcionado a su importancia, pero aquí ha sido la tiranía de las fuentes la que ha impuesto su criterio, pues ni podíamos suplirlas donde nos negaban su colaboración, ni tampoco renunciar al examen de ninguna de ellas allá donde espontáneamente se ofrecían a nuestra consideración.

También hemos pretendido no basar puramente nuestras teorías sobre las meras fórmulas legislativas, sino que en la medida de lo posible, no hemos regateado esfuerzo para ahondar en cada caso hasta la roca firme de la realidad, de la vida cotidiana jurídica, diversa a veces del articulado de los cuerpos legales; pero por desgracia, las fuentes extrajurídicas de palpitante vitalidad, aun sin desperdiciar ni una de sus preciosas pepitas, rara vez han aportado algún dato valioso a nuestro conocimiento del mundo jurídico visigodo.

En vez del descarnado reenvío bibliográfico a la fuente legislativa que sirve de base a nuestras afirmaciones, hemos preferido en la mayor parte de los casos reproducirla literalmente ya en el cuerpo del artículo, ya en las notas de pie de página, corriendo a sabiendas el riesgo de hacer más fatigosa la ya árida lectura. Esta molestia suplementaria se imponía, unas veces porque la exégesis del texto jurídico apenas era posible sin tener éste delante de los ojos, otras porque el mejor resumen o explicación era presentar el texto mismo.

Algunas repeticiones que quizás lleguen a fatigar a más de un lector se hacían igualmente inevitables, pues un mismo texto legal debe ser considerado desde diferentes coordinadas, que no podían ser abordadas simultáneamente sin caer en la anarquía, ni renunciar a un mínimo de orden lógico imprescindible en todo trabajo.

Area temporal y geográfica.

Nuestro estudio del patrimonio eclesiástico en España da comienzo con el establecimiento del pueblo visigodo en la península, durante los

reinados de Eurico (466-484) y Alarico (484-507)[9]. A ello nos mueve un doble motivo.

En primer lugar porque estos son los años en que desaparece hasta la sombra del imperio romano en Occidente (476), y se rompe definitivamente la unidad política y jurídica del mundo occidental, naciendo a la vida los reinos bárbaros, base de las futuras nacionalidades. España deja de ser una provincia romana.

En segundo término porque hasta los años de Eurico y Alarico no hay noticias peculiares sobre el patrimonio peninsular eclesiástico; las fuentes permanecen absolutamente mudas a este respecto, salvo el mensaje solitario del Concilio de Elvira. En cambio con el Código euriciano se inaugura una cadena de información, jamás interrumpida hasta la invasión agarena.

Para el período romano habríamos de limitarnos a trasladar a España las líneas generales del nacimiento, desarrollo y expansión del patrimonio de la Iglesia en el resto del Imperio sin poder caracterizar su fisionomía con ningún rasgo personal, ya que su situación jurídica, basada en la legislación imperial era idéntica en tierras itálicas que en tierras ibéricas. Sería una repetición inútil de un tema que ya ha sido estudiado más de una vez[10], y el cuadro trazado por Lesne para las Galias romanas[11] podría también, dada la vecindad geográfica y humana, representar sin graves retoques la situación de los bienes de la Iglesia en la diócesis peninsular de la misma prefectura.

En cuanto al Concilio de Elvira son cinco los cánones en los que algún modo roza cuestiones patrimoniales: el 19 que permite a los clérigos ganarse el propio sustento mediante la «negotiatio», siempre que no acudan personalmente a las ferias y mercados extraprovinciales; el 20 que prohibe a los clérigos el préstamo a interés; el 28 y 29, que rechazan respectivamente las ofrendas de los excomulgados y energúmenos; y final-

9. M. Torres López, *Las invasiones y los reinos germánicos de España*, en «Historia de España», dirigida por R. Menéndez Pidal, t. 3: *España visigoda*, pp. 75-84.

10. F. B. Braun, *Das kirchliche Vermögen von den alten Zeiten bis auf Justinian I.*, Giessen, 1860; O. Grashof, *Die Gesetzgegung der römischen Kaiser über die Güter und Immunitäten der Kirche und des Klerus nebst deren Motiven und Principien*, en «A. K. K. R.», 36 (1876), 3-51; *Die Gesetze der römischen Kaiser über die Verwaltung und Veräusserung des kirchlichen Vermögens*, en «A. K. K. R.», 36 (1876), 193-214; *Die Gesetze der römischen Kaiser über die Immunitäten der Kirche hinsichtlich ihres Vermögens*, en «A. K. K. R.», 36 (1876), 321-335; H. Helle, *Das kirchliche Vermögen von der ältesten Zeit bis auf Konstantin dem Grossem*, Paderborn, 1876; U. Stutzt, *Die Verwaltung und Nutzung des kirchlichen Vermögens in den Gebieten des weströmischen Reiches*, Berlin, 1892; G. Bovini, *La proprietà ecclesiastica e la condizione giuridica della Chiesa in etá preconstantiniana*, Milano, 1949.

11. E. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. 1: *Epoques romaine et mérovingienne*, Paris, 1910.

mente, el 48, que con toda energía aparta de los sacramentos el tintineo de la plata, prohibiendo las ofrendas, aun voluntarias, con ocasión de la administración del bautismo [12]. Pero como al ser puestos en relación con la disciplina posterior han de ser también estos cánones objeto de nuestro comentario, por el momento no insistimos más en ellos.

Dado que en la época comprendida en nuestro estudio (468-711), el reino visigodo, a caballo sobre los Pirineos, extiende su dominio político, aunque desigualmente, sobre ambas vertientes, hemos creído un deber incluir ciertos datos transpirenaicos, como los relativos al Concilio de Agde, que hemos utilizado repetidamente por tratarse de una reunión conciliar celebrada dentro de las fronteras del reino de Alarico, sin duda con el visto bueno de éste, y precisamente el mismo año 506, de la promulgación de su famoso *Breviario* [13].

Las fuentes utilizadas han sido principalmente las colecciones jurídicas civiles y eclesiásticas, del Estado e Iglesia visigoda, acudiendo también cuantas veces ha hecho falta señalar los precedentes a las constituciones imperiales, y al resto de la legislación canónica: decretales de los Pontífices Romanos, y cánones de los concilios orientales, africanos y galos, citándolos siempre tal como se contienen en la *Hispana,* ya que bajo esta forma fueron conocidos y manejados por los obispos españoles, y repetidamente citados en los concilios visigodos.

Al rico caudal de estas fuentes jurídicas se añaden algunos míseros arroyuelos descubiertos acá y allá después de recorrer fatigosamente todos los monumentos históricos de la época, epigráficos y literarios sobre todo; los últimos más ricos en tratados teológicos, que en noticias patrimoniales.

12. Ed. González, *Collectio canonum*, col. 285-289.
13. «Anno vicesimo secundo Alarici regis, sub die III idus Septembris...», así van datadas las actas del concilio de Agde. Ed. González, col. 229-230.

CAPITULO PRIMERO

FORMACIÓN DEL PATRIMONIO ECLESIÁSTICO

SUMARIO

A) Oblaciones manuales.—Lugar y ocasión de las ofrendas.—Conposición de las ofrendas.—Diezmos.—Primicias.—Derechos de estola.—Abusos simoníacos.
B) Bienes raíces eclesiásticos.—Donaciones.—Legados y sucesiones.—Otros modos adquisitivos.

A) *Oblaciones manuales.*

A la Iglesia, necesitada de un mínimum de bienes y recursos económicos para su desarrollo y evangelización, para el sostenimiento de sus ministros, para los gastos comunitarios del culto y para las obras de caridad y asistenciales, que durante siglos la han estado encomendadas, nunca la han faltado las limosnas, y las aportaciones voluntarias de sus hijos. Esquemáticamente podemos reducir estas aportaciones económicas a dos formas principales: oblaciones manuales o colectas, y donaciones de bienes raíces.

De estas dos formas, la primitiva y originaria fueron las oblaciones manuales, tan antiguas como las primeras comunidades cristianas [1], hasta el punto que, durante los tres primeros siglos de su existencia, la Iglesia tuvo que vivir casi exclusivamente con el dinero, bienes en especie y objetos muebles recibidos de los fieles, aunque el siglo III registre ya los primeros bienes raíces, jurídicamente propiedad de la comunidad cristiana [2].

Pero sólo después de la paz constantiniana y el reconocimiento legal de la plena capacidad jurídica de la Iglesia para poseer y adquirir cualquier clase de bienes, comienza a formarse en cada comunidad cristiana

1. *Act.* 4, 34-35; 1 *Cor.* 16, 1-3; *Gal.* 2, 10.
2. J. Zeiller, *La vie chrétienne aux deux premiers siècles*, en «Histoire de l'Église», dirigida por A. Fliche y V. Martín, t. 1: *L'Église primitive*, p. 418.

una masa de bienes raíces, cuyas rentas contribuirán al lado de las oblaciones a levantar las cargas de caridad y sufragar los gastos cultuales.

Al comenzar la época visigoda en España las oblaciones manuales, aunque sin la exclusividad primitiva, continúan todavía ocupando un puesto principal en la vida económica de la Iglesia, y requieren reiteradamente la atención y reglamentación de los concilios.

Lugar y ocasión de las ofrendas.

Las ofrendas se presentaban regularmente en la Iglesia como parece deducirse del Concilio de Tarragona (516) [3], y la misma práctica perdurará durante los siglos VI y VII, ya que el Concilio de Mérida (666) supone la entrega en la iglesia de las oblaciones manuales en toda la provincia lusitana [4].

Y en el templo se recibían no sólo las pequeñas ofrendas, pero también aquellas que podían ser más cuantiosas, conforme a la preciosa rúbrica del *Liber Ordinum* para la oblación del diezmo: «Venientes qui decimas offerunt, ponunt eas ante altare. Veniens sacerdos vocat illum qui decimas dedit, et iuxta se eum facit stare. Et orat tantum diaconus» [5].

Es natural que si las oblaciones manuales tenían lugar en la iglesia los fieles escogiesen para su presentación aquellas ocasiones más solemnes, y más concurridas como eran los días festivos, y especialmente las celebraciones de los mártires, y las conmemoraciones de los difuntos [6].

Una precisión más nos aporta aún el mismo concilio emeritense. Entre las varias funciones litúrgicas, que solemnizaban las grandes festividades, era durante el Santo Sacrificio, señalado bajo su aspecto de comunión de los fieles, cuando se recibían las ofrendas; «tempore communicationis» dice el Concilio [7], que pienso debe entenderse como el conjunto de la ceremonia en que los fieles reciben la comunión, es decir, la Santa Misa, no el instante preciso en que se acercan a comulgar [8].

---

3. C. 10: «Observandum quoque decrevimus, ne quis sacerdotum vel clericorum more secularium judicum audeat accipere pro impensis patrociniis munera, nisi forte in ecclesia oblata gratuita, quae non favore muneris videantur accepta, sed collatione devotionis illata...», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 297-298.

4. C. 14: «In sancta Dei ecclesia diebus festis pro consuetudine et mercede communicationis tempore a fidelibus pecuniam novimus poni...», *ed. cit.*, col. 673.

5. M. Ferotin, *Liber Ordinum*, col. 170.

6. Conc. I de Braga (561), c. 21: «Item placuit, ut si quid ex collatione fidelium aut per festivitatem martyrum aut per commemorationes defunctorum offertur...», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 605-606; Conc. de Mérida (666), c. 14, cfr. nota 4.

7. Cfr. nota 4.

8. Esta interpretación se infiere claramente del examen de las piezas litúr-

En las oblaciones destacaba ante todo en primer plano, no el valor económico, sino su aspecto litúrgico y tradicional, de participación en el sacrificio, de aportación personal de las especies de la comunión, hasta el punto de que el Concilio de Elvira rechaza las ofrendas de los no comulgantes [9].

Teniendo presente sin duda esta íntima relación de las ofrendas con la comunión es por lo que San Isidoro, describiendo las funciones archidiaconales, califica al dinero procedente de la colecta como «pecuniam de communione» [10].

El marco litúrgico con que la Misa mozárabe encuadraba y espiritualizaba la presentación de las ofrendas se componía de una doble oración. En la primera de ellas (segunda de la Misa), descrita así por San Isidoro: «secunda invocationis ad Deum est, ut clementer suscipiat preces fidelium oblationesque eorum» [11] se introducían los nombres de los oferentes, por lo que fué designada en los libros litúrgicos como «Nomina offerentium» [12].

En la segunda oración llamada «Post Nomina», a causa de su emplazamiento dentro de la estructura de la Misa [13], y variable en un principio para cada oficio, se pedía al Señor por el celebrante, los oferentes y los fieles difuntos [14]. Esta variabilidad de la oración «Post Nomina» dió pie a ciertos abusos. Algunos sacerdotes, quizá por encargo de los fieles, autores de las ofrendas, o cediendo a deseos corrompidos de su corazón no se recataban de pedir la muerte para sus enemigos, u otras preces menos dignas. Para cortar estos excesos, San Julián, metropolita de Toledo (681-694), redactó una nueva oración «Post Nomina», que fué declarada obligatoria para toda la Iglesia española por un concilio, conforme a una interesantísima rúbrica del *Liber Ordinum* [15].

---

gicas. Z. García Villada, *Historia Eclesiástica de España*, t. 2, parte 1.ª, p. 240, emplea una expresión indeterminada: «...al ir a comulgar».

9. C. 28: «Episcopum placuit ab eo, qui non communicat, munus accipere non debere», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 286.

10. *Epistola ad Leudefredum*, n. 12: «Collectam pecuniam de communione ipse accipit, et episcopo ipse defert, et clericis partes proprias ipse distribuit», ed. *P. L.*, 83, 896.

11. *De ecclesiasticis officiis*, 1, 15, 1, ed. *P. L.*, 83, 752.

12. M. Ferotin, *Liber Ordinum*, col. 235.

13. M. Ferotin, *Liber Ordinum*, col. 235-236.

14. S. Isidoro, *De ecclesiasticis officiis*, 1, 15, 1: «Tertia effunditur pro defunctis fidelibus, ut per idem sacrificium veniam consequantur», ed. *P. L.*, 83, 752.

15. «Hec oratio recitata est per ordinationem sancti Iuliani a domno Felice metropolitano Toletane sedis episcopo, et confirmata est in concilio a suprafato pie memorie sancto Iuliano iamdicte civitatis episcopo. Et preceptum omni Hispanie conciliariter fuit, ut ab omnibus sacerdotibus memoriter in omni Missa post Nomina Offerentium recenseretur, seu in omni christianitate, ad exorandum Dominum memorie commendaretur. Inventum enim in eodem concilio extitit, etiam a peritissimis viris in oratione expetere que penitus non licet orare. Multi enim, contra precepta divina, mortes inimicorum, affectiones rerum, con-

Composición de las ofrendas.

Sobre la naturaleza y composición de las ofrendas poseemos datos muy escasos. El Concilio I de Braga (561), no nos ofrece ninguna precisión; sólo nos dice que todo cuanto se recoja, se guarde fielmente, y se reparta entre los clérigos una o dos veces al año [16]. El hecho de que las ofrendas pudieran conservarse durante seis o doce meses arguye que se trataba de dinero o de cereales y frutos secos, más probablemente de solo dinero; desde luego de algo muy distinto del vino, pan y agua que parecen ser las solas ofrendas permitidas por San Martín de Braga: «Non oportet aliquid aliud in sanctuario offerri praeter panem et vinum et aquam, quae in typo Christi benedicuntur...» [17].

Dado que el mismo San Martín, fué uno de los asistentes al Concilio I de Braga, en su calidad de obispo de Dumio, es difícil admitir una divergencia de parecer entre ambos textos. Y como este canon se halla incluído en la segunda parte de los Capitula, entre los que se refieren al clero, tengo como cierta la interpretación, generalmente admitida, de que San Martín no alude aquí precisamente a las ofrendas de los fieles, sino a la materia del sacrificio, pues no tiene nada de particular que dada la ignorancia de algunos presbíteros rurales, tuviera que salir el santo obispo al paso de algunos abusos en este aspecto. Además véase el marcado sabor teológico y simbólico con que pretende justificar su disposición, impropio de una prescripción disciplinar, y que no tiene par en el resto de los Capitula: «...quae in typo Christi benedicuntur, quia dum in cruce penderet de corpore ejus sanguis effluxit et aqua. Haec tria unum sunt in Christo Jesu, haec hostia et oblatio Dei in odorem suavitatis» [18].

Dos testimonios del siglo VII sólo mencionan el dinero al tratar de las oblaciones; el primero de ellos es el ya citado de San Isidoro que entre las ofrendas recogidas y distribuídas por el arcediano solamente conoce la «collectam pecuniam» [19]. Sabemos muy bien que el testimonio isidoriano carece muchas veces del valor existencial de la experiencia propia, y que brota más bien de una erudición amplísima, y un conocimiento teórico. Pero cuando se aparta de lo genérico, y desciende al dato concreto,

---

vicia retributionum expectantes, a regno Dei se dividunt, et in illa sententia pereunt, que dicit: 'Neque maledici regnum Dei possidebunt'», M. Férotin, *Liber Ordinum*, col. 331-334.

16. C. 21: «Item placuit, ut si quid ex collatione fidelium aut per festivitatem martyrum aut per commemorationes defunctorum offertur, apud unum clericorum fideliter colligatur, et constituto tempore aut semel aut bis in anno inter omnes clericos dividatur...», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 605-606.

17. *Capitula Martini*, c. 55, ed. González, *Collectio Canonum*, col. 623-624.

18. *Capitula Martini*, c. 55, *ed. cit.*, col. 624.

19. Cfr. nota 10.

como en nuestro caso, donde dejando a un lado el término más universal de *oblaciones* prefiere el particular de *pecunia,* hay grandes posibilidades de que consciente o inconscientemente describa la realidad histórica que tenía ante los ojos.

El segundo testimonio a que aludimos, el del Concilio de Mérida (666) tampoco menciona otra clase de oblaciones que la *pecunia*: «In sancta Dei ecclesia diebus festis pro consuetudine et mercede communicationis tempore a fidelibus *pecuniam* novimus poni...» [20].

Apoyándose, pues, en este doble testimonio, y sin excluir absolutamente la hipótesis de que la pecunia isidoriana y emeritense pueda representar el dinero y demás ofrendas valorables, nos inclinamos más a pensar que las oblaciones comenzaron a reemplazar, y aun llegaron a predominar sobre las ofrendas en especie durante todo el siglo VII. Nada tendría de extraño este predominio en la economía visigoda, que como sabemos, era una economía preponderantemente monetaria, y donde los impuestos civiles se pagaban en metálico [21].

Naturalmente que habrá que distinguir entre las ciudades y el campo; y que carecemos de datos para precisar hasta qué punto la práctica de las oblaciones en las iglesias rurales concordaba con la de las iglesias principales, que es la reflejada en los testimonios aducidos.

Además de las oblaciones presentadas en el altar, durante la celebración del Santo Sacrificio, existían otras ofrendas ocasionales, particularmente de objetos cultuales, como vasos del templo, libros, ornamentos, paños y tapices. La liturgia mozarábica nos ha conservado en el *Liber Ordinum* las fórmulas con que estas oblaciones eran exorcizadas y bendecidas [22].

---

20. C. 14, ed. González, *Collectio Canonum,* col. 673.

21. M. Torres, *Instituciones económicas de la España visigoda,* en «Historia de España», dirigida por R. Menéndez Pidal, t. 3: *España visigoda,* p. 173; J. García Tolsa, *Visigodos y Musulmanes,* en «Historia social y económica de España y América», dirigida por J. Vicens Vives, t. 1: *Colonizaciones, feudalismo, América primitiva,* p. 128.

22. «LII Item alia oratio pro vasis altaris, vel vestimentis et velis exorcizandis et sacrandis»; «LV Benedictio super munus quod quisque ecclesiae offert». «LI Exorcismus de his quae in sanctuario Dei offeruntur». M. Ferotin, *Liber Ordinum,* col. 156-159. Ferotin parece limitar esta última fórmula a la bendición de las especies del sacrificio (cfr. *l. c.,* col. 156, nota 1); y esta interpretación se ve especialmente apoyada por el título, que emplea la misma expresión de San Martín de Braga. Pero la frase «usibus templi» que aparece en el texto mismo de la bendición, el que ésta aparezca desgajada del oficio de la Misa, y el lugar mismo que ocupa en el *Liber Ordinum,* precediendo inmediatamente a otras fórmulas de bendición y consagración de vasos del altar, ornamentos, patena, cáliz, etc., nos hace tener como más probable que esta bendición era utilizada más bien para los objetos del mobiliario y adorno del templo que para las especies sacrificales.

Diezmos.

Problema de mayor importancia jurídica es determinar si la Iglesia visigoda conoció la obligatoriedad de alguna de estas ofrendas; o en otros términos, si impuso a sus fieles alguna contribución obligatoria, fija y de cuantía determinada, del tipo de los diezmos y primicias.

A propósito del diezmo en España, aparte de aquellas obras partidistas de los siglos pasados [23], en que predomina el afán polémico sobre la investigación histórica, sólo contamos con una monografía moderna, la tesis de D. Jesús San Martín [24] que para la Iglesia visigoda propugna la existencia en ella de la práctica diezmal; pero insatisfechos con esta solución vamos a replantearnos de nuevo el problema en toda su amplitud.

Entre los treinta y seis concilios españoles anteriores a la invasión agarena, y cuyos cánones fueron reunidos en la *Hispana,* no encontramos ni en uno solo de ellos la más mínima alusión al diezmo ni a su obligatoriedad. El valor de este silencio, particularmente si se tiene en cuenta la natural resistencia humana ante cualquier impuesto o prestación obligatoria, se pondera por sí mismo.

Cuatro son los textos de los siglos VI y VII que se aducen en favor de la existencia del diezmo, prescindiendo ya de antemano del canon atribuído por Ivón de Chartres al Concilio I de Sevilla [25], cuya inautenticidad es tan manifiesta que no hay por qué perder el tiempo insistiendo nuevamente sobre ella [26].

Cronológicamente el primero de estos textos corresponde a San Isidoro:

> De decimis primitis et offerendis.
>
> 1. Jubetur quoque inter haec Israeliticus populus decimas frugum, cunctarumque primitias rerum offerre Domino. Spiritualiter quippe primitiae frugum, vel primogenitorum, principia bonorum operum ostendunt, vel ipsam bonam voluntatem, qua prior est opere, quam Pelagiani sibi tribuendo offendunt. Deus autem, dum illa sibi a nobis jubet offerri, indicat ad ipsius gratiam pertinere [27].

---

23. J. de Vinuesa, *Diezmos de legos en las iglesias de España,* Madrid, 1791; M. Ros, *Historia de las rentas de la iglesia de España desde su fundación hasta el siglo presente,* Madrid. 1793; J. Sempere, *Historia de las rentas eclesiásticas en España,* Madrid, 1822; P. de Inguanzo y Rivero, *El dominio sagrado de la Iglesia en sus bienes temporales,* Salamanca, 1820-1823; J. L. G., *Juicio imparcial sobre los bienes eclesiásticos,* Madrid, 1841.

24. J. San Martín, *El diezmo eclesiástico en España hasta el siglo XII,* Palencia, 1940.

25. Ivo de Chartres, *Decretum,* cap. 174, ed. *P. L.,* 161, 237-238.

26. Cfr. J. San Martín, *El diezmo eclesiástico,* p. 53-55.

27. *Quaestiones in Vetus Testamentum. In Exodum,* cap. 37, ed. *P. L.,* 83, 305.

Pero inmediatamente salta a la vista por la obra de donde procede (*Quaestiones in Vetus Testamentum. In Exodum*), por el contexto, y aun por su misma estructura, que este párrafo no constituye un testimonio de la realidad histórica isidoriana, sino simplemente un comentario escriturístico a una práctica del pueblo judío, del mismo modo que un exégeta de nuestros días puede hablar del sentido místico y alegórico de la circuncisión en Israel.

No podemos, pues, coincidir con San Martín cuando éste, quizás un poco demasiado categóricamente, afirma que «el santo Doctor parte del supuesto de la práctica diezmal entre los suyos, como se deduce de las frases 'in decimis porro Domino offerendis' e 'in decimis consummationes nostrorum operum ad Deum referre praecipimur', pues de lo contrario la aplicación del significado hubiera estado completamente fuera de lugar y más que comentario hubiera sido un despropósito» [28].

Para nosotros el sentido impersonal, y temporalmente acircunstancial de todos los libros de *Quaestiones in Vetus Testamentum* es evidente; San Isidoro se limita a explanar el sentido místico y alegórico de los preceptos y prácticas judías. En consecuencia, la frase citada más arriba por San Martín no tiene otro alcance que afirmar el sentido místico del diezmo, que simboliza, según San Isiodoro, la obligación de ofrecer a Dios la perfección y buenas cualidades de nuestras obras. Tampoco debe engañarnos el uso isidoriano del presente y de la primera persona: «Deus autem, dum illa sibi a nobis jubet offerri, indicat...», pues expresiones de una actualidad más viva aún emplea el mismo autor en los párrafos que preceden al capítulo de «De decimis et primitiis offerendis», y alude ciertamente a solas costumbres judaicas:

> ...in altari ergo de terra oblationum munus offerimus, si actus nostros dominicae incarnationis fide solidamus [29].

> ...si autem noluerimus, perforabitur nobis auricula in testimonium inoboedientiae, et cum uxore et filiis nostris, quos praetulimus libertati, id est, cum carne et operibus ejus, jugiter peccati servi erimus in aeternum [30].

El segundo testimonio alegado en favor del diezmo ha sido atribuído a San Eugenio, metropolitano de Toledo (646-657); se trata de una estrofa, «De decimis dandis», de las 25 que dedica al rey Recesvinto. Cada estrofa se compone del elogio de una virtud y la correspondiente exhortación a la práctica de la misma, exhortación que se dirige a la persona real:

---

28. J. San Martín, *El diezmo eclesiástico*, p. 56-57.
29. *Quaestiones in Vetus Testamentum. In Exodum*, cap. 32, ed. *P. L.*, 83, 304.
30. *Quaestiones in Vetus Testamentum. In Exodum*, cap. 35, ed. *P. L.*, 83, 305.

De decimis dandis.

Da decimas Domino, tibimet qui plura subegit
Regna, tibi populos jussit servire potentes.
Aurea vasa, ut petit diversa metalla paravit,
Imposuit gemmnis ornatam vertice mitram
Siricio lembo roseo conclusit et ostro
Ornavit habitum regalis purpura totum» [31].

Ni el hecho singular de hallarse dirigida al rey, ni el estilo poético que admitiría la interpretación alegórica del «Da decimas Domino» como una exhortación a la munificencia y agradecimiento para con Dios, nos permite sacar del mismo texto una conclusión cierta sobre la existencia, o no existencia del diezmo en la época visigoda.

Pero el análisis comparado de las veinticinco estrofas nos revela en cada una de ellas, junto a una explanación poética, una enseñanza práctica expresada en términos no alegóricos y fácilmente inteligibles; esta consideración nos inclina más bien a pensar que San Eugenio conocía y recomienda efectivamente al rey la práctica diezmal; pero en lo que toca a su obligatoriedad no tenemos el más mínimo indicio para afirmarla, ya que en el conjunto de las estrofas el santo exhorta repetidamente a la práctica de las diversas virtudes cristianas, muchos de cuyos actos concretos no puede decirse que sean obligatorios, v. gr., de dilectione, de timore, de sapientia, de prudentia, de judicio, de justicia, de misericordia, de decimis dandis, de thesauro in caelo collocando... [32].

El testimonio más explícito e incontrovertible sobre la existencia del diezmo nos lo ofrece la *Regula Communis* de San Fructuoso:

> «Solent nonnulli presbyteri simulare sanctitatem, et non pro vita aeterna hoc facere, sed amore mercenariorum Ecclesiae deservire; et sub praetextu sanctitatis divitiarum emolumenta sectari; et non a Christi amore provocati, sed a populi vulgo incitati, dum formidant *suas perdere decimas,* aut cetera lucra relinquere, conantur quasi monasteria aedificare... et cum inter nos venerint, dimerso capite gressu tenui sanctitatem simulant» [33].

Si había, pues, sacerdotes que simulaban vida monacal para no perder el diezmo y demás oblaciones, es que el diezmo existía, sin que sea posible la duda. Pero San Fructuoso nos dice algo más, nos atestigua que los fieles eran absolutamente libres de entregar su ofrenda donde les pluguiese, y que su predilección iba en favor de los monasterios con per-

31. *Opuscula varia,* 1, 70, ed. *P. L.,* 87, 396.
32. *Opuscula varia,* 2, 55-84, ed. *P. L.,* 87, 395-399.
33. Cap. 2, ed. *P. L.,* 87, 1112.

juicio de las iglesias no monasteriales, por lo que ciertos presbíteros adoptaban las formas exteriores de la vida monacal, y hasta una santidad externa para atraer los diezmos y demás ofrendas de los fieles.

Este testimonio del asceta del Bierzo se ve confirmado por la Liturgia Mozarábica, que al menos en cuatro de sus libros encierra piezas litúrgicas relativas a tal práctica: una Misa en el *Liber Sacramentorum* [34], las tres lecturas correspondientes a esta Misa en el *Liber Commicus* [35], una homilía para ser predicada o leída en esta festividad en el *Liber Homiliarum* [36], un oficio completo para las distintas horas canónicas de la misma fiesta en el *Liber Sacramentorum* [37] y dos bendiciones del diezmo en el *Liber Ordinum* [38].

El tesoro de nuestra liturgia mozárabe está aún sin ser estudiado debidamente. Fuera de algunos puntos particulares tratados, no muy profundamente, por Ferotin en sus dos obras repetidamente citadas, del estudio de Fray Justo Pérez de Urbel para el *Himnario* [39], y de algunos artículos de menor valor científico [40] sobre la antigüedad y posible fecha de composición de algunos de sus diversos oficios y misas, la mayor parte de sus piezas no han sido investigadas metódica y escrupulosamente. Don Angel Fábregas [41] en su magnífico estudio del *Pasionario Hispánico* ha mostrado el camino, y lo que un trabajo crítico-histórico de este género puede llegar a alcanzar.

Aparte de la dificultad, por no decir imposibilidad, de fijar la fecha de una pieza aislada, todo intento de determinar plazos de composición, aunque sólo sean aproximados, a los textos litúrgicos sobre el diezmo, rebasa los límites de nuestro trabajo; entre tanto, pues, que los investigadores futuros de nuestra liturgia no nos ofrezcan una cronología más depurada, nos tendremos que limitar a aceptar estas piezas diezmales como visigodas, basados en la afirmación general, de que la mayor parte de los oficios y misas mozárabes son anteriores a la invasión agarena.

La primera impresión que despiertan los textos litúrgicos sobre el diezmo es que estamos ante una práctica presentada como obligatoria entre alusiones al Antiguo Testamento: «Deum, qui decimas frugum precepit

---

34. M. Ferotin, *Liber Sacramentorum*, col. 650-653.
35. J. Pérez de Urbel, y A. González Ruiz-Zorrilla, *Liber Commicus*, p. 542-544.
36. Cfr. G. Morin, *Liber Comicus*, que en las páginas 407-425 nos da una descripción del Ms. Addit. 30.853 del Museo Británico, aún inédito, que contiene el *Liber Homiliarum* con una homilía sobre el diezmo a partir del folio 282.
37. M. Ferotin, *Liber Sacramentorum*, col. 653-666.
38. M. Ferotin, *Liber Ordinum*, col. 170.
39. *Origen de los Himnos mozárabes*, en «Bulletin Hispanique», 28 (1926), 5-17, 113-139, 209-245, 305-320.
40. P. de Bruyne, *De l'origine de quelques textes liturgiques mozarabes*, en «Revue Benedictine», 30 (1913), 421-426.
41. A. Fábrega, *Pasionario Hispánico*, Madrid-Barcelona, 1953-1955, 2 vols.

deferri manibus sacerdotum suorum» [42], «...precepto tuo obedientes decimas rerum honorant ex propriis...» [43], y aún más explícitamente en la Misa de feria IV de la primera semana de Cuaresma: «Ecce, Salvator noster et Domine, qui per paginam veteris Instrumenti offerri tibi decimas rerum precipimur annuales...» [44].

Pero dada la ampulosidad de la liturgia visigótica, y sus alusiones ininterrumpidas a los preceptos del Antiguo Testamento juzgaríamos como un desenfoque crítico-histórico hacer demasiado hincapié en las expresiones litúrgicas, para afirmar o negar la obligatoriedad del diezmo.

De más alto valor histórico es la rúbrica que acompaña a una de las bendiciones, y que ya ha sido transcrita más arriba [45]. Si el diezmo podía ser entregado en la iglesia ante el altar, sería debido a que no era muy cuantioso; y prestamos más crédito a esta pequeña rúbrica que a todas las ampulosidades de los textos litúrgicos.

La homilía del manuscrito londinense, que es uno de los que pertenecieron al monasterio de Silos, se presenta bajo el epígrafe: «Sermo Sancti Augustini de decimis reddendis. Legendum dominico ante diem sancti Johannis» [46]. Está tomada de uno de los sermones de San Cesáreo, obispo de Arlés (503-542), y como indica su exordio fué predicada el domingo que precede a la fiesta de San Juan Bautista [47]. Prescindimos del análisis de esta pieza, ya que no nos consta que haya sido incorporada por los Padres visigodos a su liturgia, sino que juzgamos más probable que se haya abierto paso hasta los libros litúrgicos en una época posvisigótica, puesto que ocupa el último lugar entre las homilías del manuscrito silense del siglo XI [48], la última de una especie de apéndice, donde después de cerrado el ciclo litúrgico se añaden nuevos homilías para fiestas ya provistas más arriba, lo que parece indicar una incorporación posterior al núcleo primitivo. Así en el folio 99 y siguientes, dentro del año litúrgico, puede leerse el sermón correspondiente a ese mismo domingo que antecede a la fiesta de San Juan Bautista. También su falsa atribución a San Agustín nos inclinaría a retrasar su incorporación al homiliario mozarábico hasta una fecha posterior a la invasión agarena, probablemente el siglo X, época del renacimiento agustiniano.

Tratando ya de concordar y estructurar lo que sobre el diezmo en la época visigoda ha llegado hasta nosotros creemos poder afirmar:

---

42. M. Ferotin, *Liber Sacramentorum*, col. 650.
43. *O. c.*, col. 651.
44. *O. c.*, col. 170.
45. M. Ferotin, *Liber Ordinum*, col. 170. Cfr. nota 5.
46. Cfr. nota 36, y el índice publicado por M. Ferotin, *Liber Sacramentorum*, col. 882-885.
47. Puede verse entre los sermones pseudoagustinianos, ed. *P. L.*, 39, 2266-2268.
48. Z. García Villada, *Paleografía española*, texto, Madrid, 1923, p. 104.

a) La práctica diezmal no fué completamente desconocida para la Iglesia visigoda, como lo prueba ciertamente el testimonio de San Fructuoso, y probablemente el de San Eugenio y los textos litúrgicos.

b) No existe prueba alguna convincente en favor de la obligatoriedad del diezmo.

c) Los fieles podían aportar sus ofrendas diezmales, allá donde su devoción les sugiriese, conforme lo atestigua indirectamente San Fructuoso.

d) Todos los indicios son favorables a la voluntariedad del diezmo. Esta voluntariedad sería la explicación de la elocuente omisión de cualquier referencia a esta materia en los 36 concilios españoles de la *Hispana*: no siendo obligatorio no requiere una legislación especial, se trataba de una entre las varias oblaciones manuales de los fieles, y se regía por los cánones de las oblaciones en general.

e) La cuantía de este diezmo voluntario no debía ser muy importante, como parece deducirse de la rúbrica que ordenaba colocar el diezmo ante el altar. Siendo voluntario ni todos los fieles diezmarían, ni los diezmantes lo harían sobre la totalidad de su cosecha y rebaños, sino sólo sobre algunos frutos particulares.

f) El diezmo obligatorio, o su práctica voluntaria con carácter general no puede compaginarse con la relativa penuria y modestia económica en que siempre vivieron la mayor parte de las diócesis visigodas, como tendremos ocasión de ver más adelante.

Con toda probabilidad el diezmo no pasó en toda la época visigoda de una costumbre piadosa y voluntaria, practicada en escala bastante reducida [49].

Primicias.

Las piezas litúrgicas nos dan a conocer otra oblación manual íntimamente ligada con el diezmo: trátase de las primicias.

La literatura patrística visigoda no contiene ni un solo testimonio histórico de esta práctica piadosa, y los concilios no se vieron en la nece-

49. El examen de varios millares de diplomas correspondientes a los siglos VIII-XI viene a confirmar nuestra tesis; ya que la primera mención no espúrea del diezmo no aparece hasta el siglo XI, excepción hecha de Cataluña que participa de la vida carolingia. Pero por el momento prescindimos de este argumento y del examen de los testimonios de San Pimenio, y del Penitencial Silense por rebasar el límite cronológico que nos hemos fijado, y porque han de ser objeto de nuestra atención en un trabajo posterior.

sidad de legislar especialmente sobre ella, ya que se hallaba perfectamente comprendida bajo la rúbrica de las oblaciones.

En cambio, la liturgia mozarábica no escatimó las composiciones consagradas a las primicias, y han llegado hasta nosotros: una Misa en el *Liber Sacramentorum* [50], las lecturas correspondientes a esta Misa en el *Liber Commicus* [51], el oficio de las horas canónicas para la misma festividad, también en el *Liber Sacramentorum* [52], y una bendición de primicias, de carácter general [53], y tres bendiciones más consagradas a algunos frutos particulares: Oratio de manipulis, Benedictio de pane novo, Benedictio uvae, todas en el *Liber Ordinum* [54].

Al repasar estos textos litúrgicos llama poderosamente la atención la facilidad con que se mezclan y entrelazan en ellos los conceptos de primicias y diezmo, no sólo en las citas y alusiones del Antiguo Testamento, donde no extrañaría tanto, pero aun en textos forjados de primera mano. Véase como muestra la bendición de la Misa de primicias, que consta de un período trimembre, el primero alusivo a las primicias, el segundo y tercero al diezmo:

> «Benedictio: Suscipiat Dominus vestrarum frugum primitias, et impleat dono Spiritus Sancti animas nostras.
> Laborum quoque vestrorum fruges multiplicet, nosque his decimis oblationibus consecret.
> Ut qui decimas offertis Domino, lucrum ei exhibeatis multiplicem animarum» [55].

Esta mezcla es aún más notable en el *Ordo psallendi de primitiis*, que bajo este título alude repetidamente al diezmo; y en la *Oratio* la mezcla de ambos conceptos se asemeja ya a una confusión o sinonimia.

> «Deus qui loco sancto decimas et primitias Moysi famulo tuo tibi precepisti offerri, suscipe propitius nostrarum *vota et oblata primitiarum* benignus Pater, accepta: ut cordis nostri *vota percipiendo et decimas consecrando* gratiam benedictionis a te consequi mereamur. Amen» [56].

Casi involuntariamente se presenta la hipótesis, que desgraciadamente con las solas fuentes que nos han sido conservadas no puede ser compro-

---

50. M. Ferotin, *Liber Sacramentorum*, col. 646-650.
51. J. Pérez de Urbel, y A. González y Ruiz Zorrilla, *Liber Commicus*, págs. 540-541.
52. M. Ferotin, *Liber Sacramentorum*, col. 653-654.
53. M. Ferotin, *Liber Ordinum*, col. 168.
54. M. Ferotin, *Liber Ordinum*, col. 168-170.
55. M. Ferotin, *Liber Sacramentorum*, col. 650.
56. M. Ferotin, *Liber Sacramentorum*, col. 659.

bada, ni tampoco categóricamente rechazada, de que diezmos y primicias habían llegado a ser ante los ojos del pueblo una misma realidad bajo dos conceptos, dos nombres diversos. Las conclusiones a que hemos llegado respecto del diezmo visigótico no se oponen a esta identificación. Tampoco constituye un obstáculo de importancia la existencia de dos Misas diversas, una del diezmo y otra de primicias, pues entre las misas votivas del *Liber Ordinum* no faltan otros varios casos de duplicidad. Además, esa identificación de haber llegado a existir, habría revestido un carácter popular y práctico, que dejaba en pie la distinción teórica, base de los dos oficios diversos, al mismo tiempo que algunas piezas particulares de ellos condescendían con la concepción popular. Pero repetimos que se trata de una mera hipótesis, que la falta de pruebas definitivas impide llevar más adelante.

No quisiera cerrar estas líneas sobre las primicias sin señalar que las tres ofrendas primiciales a las que corresponde una bendición particular en el *Liber Ordinum* son las primeras espigas, el pan reciente, y el vino nuevo precisamente aquella materia que guarda una especial relación con el Sacrificio.

Derechos de estola.

Entre las ofrendas manuales merecen una atención particular las aportaciones económicas de los fieles con ocasión de la administración de un sacramento, o de un sacramental, que habrían de dar lugar con el tiempo a los llamados hoy derechos de estola y pie de altar.

Es bien sabido que la Iglesia visigoda no toleró jamás, que su clero reclamara un precio, o una ofrenda por administrar un sacramento. Este criterio se mantuvo inconmovible desde el Concilio de Elvira hasta la invasión agarena, sin desmayos ni concesiones a los intereses pecuniarios de los clérigos.

Por lo que atañe a los presbíteros y diáconos el caso de percepción de derechos de estola se les presentaba únicamente a propósito del bautismo, seguido generalmente de la crismación.

En la evolución de las ofrendas bautismales podemos distinguir una triple fase.

En Concilio de Elvira prohibe la costumbre ya bastante arraigada de arrojar algunas monedas en la fuente bautismal. Dölger [57] cree que el origen de esta ofrenda hay que buscarlo en el uso, profusamente extendido

57. F. J. Doelger, *Die Münze im Taufbecken und die Münzenfunde in Heil-Quellen der antiken Kultur und Religionsgeschitliches Kanon 48 der Synode von Elvira in Spanien*, en «Antike und Christentum», 3 (1931), 1-24.

en los siglo III y IV, de lanzar monedas a las fuentes y a los ríos, como testimonio agradecido de una curación. Pero sea cual fuere el origen de esta ofrenda, el Concilio de Elvira fundamenta su prohibición en la máxima evangélica: «dad gratis lo que gratis recibisteis» [58].

Que la prohibición no fué eficaz, y que las ofrendas bautismales continuaron hasta parecer como obligatorias, y ser reclamadas como tales por los clérigos nos lo atestigua el Concilio II de Braga (572) que sólo las tolera como ofrendas voluntarias, pero prohibiendo sean violentamente exigidas a los pobres [59].

Al tolerarlas como ofrendas voluntarias quedaba abierta la puerta al abuso, ya que la presión moral del ambiente y la costumbre las haría prácticamente obligatorias. Sin duda por este motivo se hizo necesaria aún una nueva intervención conciliar, más radical, de los Padres reunidos en Toledo (675) en el XI Concilio que afirmaron el principio de la gratuidad de los sacramentos proscribiendo cualquier ofrenda con ocasión de su administración, aun aquellas estrictamente voluntarias [60].

Y para que su prohibición no quedase en letra muerta, la acompañan de severísimas penas para los contraventores; no sabemos si a pesar de estas graves sanciones lograrían los obispos españoles su intento de desterrar las ofrendas bautismales, pues es muy posible que bajo una u otra forma sobrevivieron los 36 años que separaban al Concilio del derrumbamiento de la monarquía visigoda, y que este derrumbamiento al debilitar la disciplina y la autoridad episcopal las infundiera nueva vida.

En el caso de las oblaciones presentadas con ocasión de las conmemoraciones de los difuntos, a las que anteriormente hicimos referencia, no

---

58. C. 48: «Emendari placuit, ut hi qui baptizantur, ut fieri solebat, nummos in concha non mittant, ne sacerdos quod gratis accepit pretio distrahere videatur...», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 289.

59. C. 7: «Placuit ut unusquisque episcopus per ecclesias suas hoc praecipiat, ut hi qui infantes suos ad baptismum offerunt, si quid voluntarie pro suo offerunt voto, suscipiatur ab eis. Si vero per necessitatem paupertatis aliquid non habent quod offerre, nullum illis pignus violenter tollatur a clericis; nam multi pauperes hoc timentes filios suos a baptismo retrahunt, qui si forte dum differunt sine gratia baptismi de hac vita recesserint, necesse est ut ab illis eorum perditio requiratur, quorum expolia pertimescentes a baptismi se gratia retraxerunt», *ed. cit.*, col. 611.

60. C. 8: «Quidquid invisibilis gratiae collatione tribuitur numorum quaestu vel quibuslibet praemiis venundari penitus non debetur, dicente Domino, 'Quod gratis accepistis gratis date'. Et ideo quicumque deinceps in ecclesiastico ordine constitutus aut pro baptizandis consignandisque fidelibus, aut pro collatione chrismatis vel promotionibus graduum praemia quibuslibet vel pretia voluntarie pro hujusmodi ambitione susceperit, equidem si sciente loci episcopo tale quidquam a subditis perpetratur, idem episcopus duobus mensibus excommunicationi subjaceat, pro eo quia et scita mala contexit, et correctionem necessariam non adhibuit; sin autem suorum quispiam eodem nesciente quodcumque pro supradictis capitulis accipiendum sibi esse crediderit, si presbyter est trium mensium excommunicatione plectatur, si diaconus quatuor sudiaconus vero vel clericus his cupiditatibus serviens et competenti verbere et debita excomunicatione plectendus est», *ed. cit.*, col. 480-481.

pienso se tratara de una especie de arancel que debiera satisfacer la familia o herederos del difunto, sino más bien de pequeñas limosnas que todos los fieles asistentes a los oficios funerales presentaban al clero participante en los mismos, como aún hoy día suele hacerse en algunas zonas rurales españolas.

A los presbíteros también se dirige San Eugenio, metropolitano de Toledo (646-657), recomendándoles especialmente el vivir en guardia y precavidos contra toda especie de simonía; la exhortación del Santo se endereza directamente al rey, para que éste a su vez proteja a los presbíteros de los males que les acarrea la herejía simoníaca [61].

Si la prohibición de las ofrendas bautismales afectaba por igual a diáconos, presbíteros y obispos, para estos últimos se decretan todavía una serie de especiales interdicciones: no pueden reclamar oblación especial, ni retribución alguna por el patrocinio judicial, bendición del crisma, consagración de las iglesias, y sobre todo por la administración del sacramento del orden.

La aceptación de un regalo con ocasión del patrocinio judicial fué ya condenada por el Concilio tarraconense (516); si el fiel desea obsequiar a su prelado, que lo haga en la iglesia, con las demás ofrendas de la comunidad, de tal manera que quede rota toda relación entre su don y el patrocinio recibido [62]. Esta prohibición afecta también a todos los clérigos, cualquiera que sea su grado, y sus contraventores son equiparados a los clérigos prestamistas, pudiéndoseles imponer la pena correspondiente a estos últimos, que en los casos más graves llegaba incluso a la degradación.

El reclamar cualquier donativo u ofrenda por la bendición y distribución del crisma a los presbíteros fué reiteradamente condenado por los Concilios: el Concilio II de Braga (572) lo califica de simonía, y prohibe al obispo el continuar recibiendo por el crisma el tremís acostumbrado de cada iglesia [63]. El Concilio II de Barcelona (599) insiste ya categórica-

---

61. «Dicito presbyteris, vestram fuscare serenam
non debet haeresis simoniaca fidem.
Tollitur aeternum terreno munere munus
Et maculat parva sportula multa bona.
Deditis esse Dei servus non debet usuris
Terrenis, cujus est super astra locus».
Opuscula varia, 2, 82, ed. *P. L.*, 87, 399.

62. C. 10: «Observandum quoque decrevimus, ne quis sacerdotum vel clericorum more secularium judicum audeat accipere pro impensis patrociniis munera, nisi forte in ecclesia oblata gratuita, quae non favore muneris videantur accepta, sed collatione devotionis illata; quia si qua ista probantur accipere, veluti exactores foeneris aut usurarum possessores secundum statuta patrum se noverint degradandos», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 297-298.

63. C. 4: «Placuit ut modicum balsami, quod benedictum pro baptismi sacramento per ecclesias datur, quia singuli tremisses pro ipso exigi solent, nihil ulterius exigatur, ne forte quod pro salute animarum per invocationem Sancti

mente a este mismo respecto, que para cerrar cualquier subterfugio, ni aun el precio del aceite empleado para el crisma permite sea recibido por el obispo [64]. Y el Concilio XI de Toledo (675) enumera expresamente la ofrenda por el crisma entre las que ni a título voluntario pueden ser toleradas [65].

Por la consagración de las iglesias el Concilio II de Braga (572) permite al obispo aceptar los obsequios voluntarios que le sean presentados, pero no está autorizado a exigir nada como obligatorio [66]. Y estos obsequios voluntarios de los fundadores de iglesia al obispo consagrante no cayeron tampoco bajo la prohibición del XI Concilio toledano; supuesta su voluntariedad, no sabemos que jamás alcanzara a esta clase de ofrendas limitación alguna.

Abusos simoníacos.

Lo que llegó a consistir una verdadera obsesión en la Iglesia visigoda es la lucha contra el abuso de algunos obispos que exigían una prestación económica por la administración del sacramento del Orden en sus diversos grados.

Primeramente se pagaba la misma consagración episcopal; ya el Papa Hormisdas (514-523) previene a los obispos españoles contra esta lacra simoniaca, en la carta que les escribe el 4 de abril del 518 [67]; según el Papa la culpabilidad alcanza también al obispo consagrador que coopera a sabiendas en el pecado ajeno, aunque él personalmente no haya manchado sus manos con el precio simoníaco.

Pero fué un siglo más tarde cuando el nombramiento de los obispos pasó a manos reales, y por lo mismo al juego más o menos subterráneo de las influencias palaciegas, cuando llegó a ponerse en juego el dinero

---

Spiritus consecratur, sicut Simon Magus donum Dei pecunia emere, ita nos venundare damnabiliter videamur», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 610.

64. C. 2: «Simili etiam statum conditione est, ut quum chrisma presbyteris dioecesanis pro neophytis confirmandis datur, nihil pro liquoris pretio accipiatur, ne gratia Dei pretio benedictionis affecta simoniacum interitum ementibus vendentibusque associet», *ed. cit.*, col. 657.

65. Cfr. nota 60.

66. C. 5: «Placuit ut quoties ab aliquo fidelium ad consecrandas ecclesias episcopi invitantur, non quasi ex debito munus aliquod e fundatore requirant: sed si ipse quidem aliquid ex suo voto obtulerit, non respuatur; si vero aut paupertas illum aut necessitas retinet, nihil exigatur ab illo...», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 610-611.

67. Cap. 2: «Hoc quoque ad priora conjungimus, ne benedictio per impositionem manus, quae a Deo esse creditur, pretio comparetur. Verum ne hanc quidem partem sollicitudinis et admonitionis omittimus, ne vel ille se a culpa aestimet alienum, qui ipse quidem a redemptione liber initiaverit benedictione mystica sacerdotem, et tamen ad alterius redempti voluntatem vel sponte in hoc vel necessitate consenserit...», ed. González, *Epistolae Decretales*, p. 148.

a fin de alcanzar la misma dignidad episcopal. No pasan muchos años sin que el Concilio VIII de Toledo (653) alce su airada protesta y establezca la desposición y reclusión perpetua en un monasterio para el obispo que así hubiere escalado su dignidad, y para aquellos que se habían embolsado la suma simoníaca, si clérigos la deposición, si seglares excomunión perpetua [68].

El año 675 otros dos Concilios, esta vez provinciales, insistirán de nuevo sobre los manejos simoníacos, y recordando la multitud de prohibiciones canónicas ya existentes, y las nuevas estratagemas que cada día se inventan para burlarlas, se esforzarán por desenmascarar y reprimir debidamente los abusos. Con este fin el Concilio XI de Toledo prescribe que a todo nuevo obispo antes de su ordenación el juramento de no haber comprado el episcopado que va a recibir. El mismo Concilio establece como pena para el obispo convicto de compra simoníaca, dos años de destierro y penitencia, pasados los cuales satisfactoriamente, sería repuesto en su cargo. No creemos que esta pena relativamente suave comprendiera a los perjuros, sino a aquellos obispos que habían llegado al episcopado antes de establecerse la obligación de prestar juramento; para el futuro el Concilio parece suponer que la barrera del juramento sería eficaz contra los candidatos simoníacos [69].

---

68. C. 3: «Tertiae ratiocinationis alloquio doluimus contra priorum monita patrum vota perniciosissima posterorum, nam quanto frequentius illi noxia vetuerunt, tanto studiosius isti perpetrare vetita non quiescunt... quod non sine magno dolore dicendum est, reperiuntur quamplurimi negotio muneris perituri mercari velle gratiam Spiritus Sancti, dum vile praemium donant ut pontificalis ordinis sublime culmen accipiant... Proinde quia et usitatum est tale malum, et majorum extat mucrone succisum, nos quoque huic vulneri canceroso ignitum quod superest adhuc injicimus ferrum, decernentes omnimodo, ut quicumque deinceps pro perpicienda sacerdotii dignitate quodlibet praemium fuerit detectus obtulisse, ex eodem tempore se noverit anathematis opprobrio condemnatum atque a perceptione Christi corporis et sanguinis alienum, quo illum constat hoc execrabile Christo perpetrasse flagitium. Quod si aliquis extiterit qui accuset, ille qui hunc ordinem munerum fuerat acceptione lucratus et suscepti honoris gradu privetur, et in monasterio sub perenni poenitentia religetur: illi vero qui pro hac causa munerum aceptores extiterint, si clerici fuerint, honoris amissione mulctentur, si vero laici, anathemate perpetuo condemnentur», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 433-434.

69. C. 9: «Multae super hoc capitulum patrum sententiae manaverunt, scilicet ne inapretiabilem Sancti Spiritus gratiam donis vel muneribus quis aestimet comparandam. Sed, quod non sine gravi dolore dicendum est, quanto haec res frequenti decretorum est praeceptione prohibita, tanto novis fraudibus cognoscitur iterata, dum hi qui tali pretio mercari nituntur gratiam Spiritus Sancti aut ordinationis suae tempora praeveniunt munere, aut post acceptum honorem promissum suis conferunt apparitoribus turpis lucri mercedem. Et ideo ut horum et similium argumentorum deinceps amputetur occasio, hoc sancta synodus definivit, ut quum quisque pontificale culmen ante Domini altare percepturus acceserit, sacramenti se taxatione adstringat, quod pro conferenda sibi consecratione honoris nulli personae cujuslibet praemii collationem vel jam dedisset vel aliquando ad futurum dare procuret, sicque aut mundus ab hoc contagio praelationis consecrationem accipiat, aut implicitus huic sceleri manifeste denotatus coram ecclesia ad honorem quem mercari voluit non accedat. Illos tamen quos

Tanto según este XI Concilio toledano, como según el III de Braga celebrado el mismo año, las penas decretadas contra los obispos simoniacos, alcanzan por igual a aquellos que ya habían pagado por adelantado el «munus episcopale», como a aquellos otros que solamente habían prometido pagarle después de nombrados [70]. En cuanto a la pena así como el concilio toledano se conforma con los dos años de destierro y penitencia, el bracarense amenaza con la pérdida del grado eclesiástico al comprador y al vendedor.

¿Hasta qué punto manchó este borrón la disciplina de la Iglesia visigoda generalmente tan pura y limpia? El testimonio contemporáneo de los tres concilios que acabamos de citar, VIII de Toledo, XI de Toledo y III de Braga no puede ser más explícito. Pudiera haber alguna exageración retórica en las actas conciliares, pero sus expresiones eliminan hasta la última duda posible: «reperiuntur quamplurimi negotio muneris perituri mercari velle gratiam Spiritus Sancti», o también «quia ut usitatum est tale malum» [71] y varias otras de no menor fuerza.

San Isidoro nos ofrece una descripción de las influencias y pasiones que jugaban en los nombramientos episcopales, consecuencia natural y casi inevitable cuando se abandona éstos en manos de los poderes temporales: «Nunc vero saepe cernimus, plurimos ordinationem in tabulis facere, nec eligunt qui Ecclesiae prosint, sed quod vel ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti, vel pro quorum majorum quispiam rogaverit; et, ut deteriora dicam, qui ut ordinarentur muneribus impetrarunt» [72].

En cambio ni en las actas conciliares, ni en las cartas y demás escritos de este siglo encontramos mencionando ni un solo caso de obispo procesado o depuesto por este delito simoníaco; lo cual parece indicar que los Padres sabían muy bien los manejos e intrigas que empleaban los candida-

---

deinceps post praelationem per praemium ordinatos fuisse patuerit sub definitis poenitentiae legibus ut vere simoniacos ab ecclesia separandos esse censemus, id est ut duorum annorum spatio exilio relegari et digna satisfactionis vel excommunicationis sententia coërciti honoris gradum, quem praemiis emerant, lacrymis conquirere et reparare intendant: unde si digna eos satisfactio poenitentiae commendaverit, peracto indictae poenitentiae tempore non tantum communioni sed et loco et totius ordinis officiis, a quibus separati fuerant, restaurandi sunt», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 481.

70. «Quia non expedit ut donum Sancti Spiritus pecuniis comparetur, quamquam ex hoc antiquorum canonum disciplinae et multiplices maneant et diversae, tamen quia necesse est ut frequentius retundatur quod sine intermissione praesumitur, ideo novellae hujus institutionis formulam instituentes decernimus, ut quicumque pro conferendo cuiquam sacerdotii gradu aut munus quodcumque aut promissionem muneris antequam ordinetur acceperit, vel etiam postquam ordinatus fuerit in aliquo se pro hoc ipso praesumpserit munerari, sive ille qui dederit sive qui acciperit juxta sententiam Chalcedonensis concilii gradus sui periculum sustinebit», *ed. cit.*, col. 634.

71. Concilio XI de Toledo, c. 9, *ed. cit.*, col. 481. Cfr. nota 69.
Cfr. nota 69.

72. *De ecclesiasticis officiis*, 2, 5, 13, ed. *P. L.*, 83, 784.

tos al episcopado para ganarse el favor de los consejeros reales, pero que no era tan fácil proceder judicialmente o por falta de pruebas, o porque se hallaban interesados y comprometidos personajes de palacio demasiado altos, o aun el mismo monarca. Quizás por eso, por imposibilidad práctica del procedimiento jurídico, acudieron como último remedio al juramento previo, antes de la ordenación.

Pero si el mal existió, y nadie pretenderá negarlo, también honra a la Iglesia visigoda la energía con que lo combatió, y quizás el éxito coronara sus esfuerzos, pues a partir del año 675 no volveremos a oír ninguna queja más a este respecto.

Las Vidas de los Padres Emeritenses nos narran el caso del obispo Fidel, que sucedió a su tío Paulo en la silla metropolitana de Mérida por medios que sin ser simoníacos propiamente, chocan bastante a nuestra sensibilidad religiosa actual. Paulo consagra a su sobrino Fidel como obispo y sucesor suyo, y le nombra heredero de toda su gigantesca fortuna, muy superior a todo el patrimonio de la silla emeritense, bajo la condición que si es aceptado como obispo por el clero y pueblo (estamos aún en una época anterior a la conversión de Recaredo), no podrá disponer de sus bienes por testamento, sino que a su muerte la fortuna íntegra pasará a la iglesia de Mérida. Caso de no ser aceptado como obispo, su sobrino Fidel podría legar sus bienes por sucesión hereditaria a quien más le pluguiere.

Una parte del clero emeritense intenta oponerse al nuevo obispo, designado de una manera irregular, pero ante la amenaza de ver perderse para la iglesia un tan cuantioso patrimonio, como el que la esperaba caso de aceptar a Fidel como obispo, acaban cediendo a estas presiones patrimoniales indirectas [73].

Otros abusos episcopales denunciados en los concilios visigodos fueron las exigencias de algunos obispos que reclamaban de los clérigos que se acercaran a recibir las sagradas órdenes una retribución; estas pretensiones episcopales habían sido ya anatematizadas por el Concilio calcedonense [74], y sin duda esta es la asamblea conciliar aludida por el Concilio II de Braga (572), al urgir la misma prohibición [75].

---

73. *Vitae Patrum emeritensium*, cap. 5 y 6, ed. *Act. SS. Nov.*, t. 1, p. 322-324.

74. C. 2: «Si quis episcoporum accepta pecunia ordinationem fecerit et in nundinationem deduxerit inapretiabilem gratiam, atque ordinaverit episcopum sive chorepiscopum seu presbyterum seu diaconum aut quemcumque alium qui connumeratur inter clericos aut accepta pecunia ordinaverit oeconomum, defensores sive paramonarium; quicumque ergo haec tentaverit, sive convictus fuerit, ipse quidem subeat gradus sui periculum; et qui sic ordinatur nullum habeat fructum ex hujusmodi mercimonio et creatione probrosa, sed sit alienus et dignitatis et sollicitudinis ejus quam per pecunias impetravit: sed et ille qui in his tam turpibus et illicitis lucris intercessor apparuit, siquidem clericus fuerit, de proprio decidat gradu; si vero laicus sive monachus, anathema sit», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 98.

75. C. 3: Placuit ut de ordinationibus clericorum episcopi munera nulla

Que esta corruptela no era peculiar de Galicia, y del reino suevo, sino que abarcaba mayores áreas peninsulares lo testimonia el Concilio II de Barcelona, celebrado poco después (599)[76]. No obstante la intervención de estos dos concilios el abuso continuaba, al menos en alguna de las provincias eclesiásticas de España, ya que fué preciso que un Concilio general, el VI de Toledo (638), fulminase la excomunión y la pérdida de todos los bienes como pena para el clérigo simoníacamente ordenado, y para el obispo ordenante[77].

Tajón de Zaragoza dedica un capítulo completo de sus Sentencias a describir y reprobar el abuso episcopal de aceptar alguna retribución por las ordenaciones de los clérigos, y siguiendo a San Gregorio señala la triple especie de simonía, que después se haría clásica en los tratados de Moral y Derecho Canónico: munus a manu, munus ab obsequio y munus a lingua[78].

B) *Bienes raíces eclesiásticos.*

La Iglesia para su desarrollo normal como organismo social, aunque sobrenatural al mismo tiempo, no puede limitarse en su patrimonio a la mera posesión de bienes muebles, y oblaciones manuales, sino que tiene también necesidad de bienes raíces. Estos inmuebles que ya desde el siglo III

---

accipiant, sed ut scriptum est quod gratis donante Deo accipiunt gratis dent, et non aliquo pretio gratia Dei et impositio manuum venundetur: quia antiqua definitio patrum ita de ecclesiasticis ordinationibus statuit dicens: Anathema danti et accipienti. Propterea quia aliquanti multi sceleribus obruti sancto altario indigne ministrantes non hoc testimonio bonorum actuum sed profusione munerum obtinent, oportet ergo non per gratiam munerum, sed per diligentem prius discussionem deinde per multorum testimonium clericos ordinare», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 610.

76. C. 1: «Ut quum ad officia ecclesiastica clerici provehuntur, nihil pro benedictione aut subdiaconii aut diaconii vel presbyterii collata quidquam vel sub oblationis nomine a quocumque episcopo vel ab ejus clero inquiratur; illud domini Jesu meminentes edictum quod ait: 'Gratis accepistis, gratis date», *ed. cit.*, col. 657.

77. C. 4: «Saepe pullulantia pravitatum germina licet saepissime patrum justa noverimus severitate damnata, tamen quia crebris conspiciuntur denuo vigere radicibus, justitiae acriori vigore radicitus ea amputare sancimus juxta quod in praeteritis canonibus scriptum est anathema danti et accipienti. Proinde quicumque Simonis imitator simoniacae quoque haeresis extiterit auctor, ut ecclesiasticorum ordinum gradus non dignitate morum obtineat, sed munerum impensione conquirat et per oblata munera capiat, quibus hunc nec rationis ordo nec dignitas morum ulla commendat, talis inventus sacrorum ordinum apices penitus adipisci nullo modo permittatur; sed si et adeptus fuerit, communione privatus cum ordinatoribus suis proprioribus bonorum amissione damnetur, quia non pro amore Dei sed pro ambitione honoris tonsuram suscepisse noscuntur», *ed. cit.*, col. 403.

78. Lib. 2, cap. 40: «...Columbas quippe vendere est impositionem manus, qua Spiritus accipitur, non ad vitae meritum, sed ad praemium dare... quia aliud est munus ab obsequio, aliud manus a manu, aliud munus a lingua», ed. *P. L.*, 80, 839.

empezaron a constituir el patrimonio eclesiástico pueden dividirse fundamentalmente en dos clases: los dedicados a los usos cultuales más o menos directamente, v. gr., templos, cementerios, atrios, monasterios, palacio episcopal, casas rectorales, casas para los clérigos; y aquellos otros destinados ante todo a la explotación económica para con sus rentas asegurar unas entradas fijas a los clérigos, y a la Iglesia, y evitar así que dependan únicamente de la contingencia de las oblaciones manuales.

Bienes raíces de una y otra clase no faltaron nunca a la Iglesia visigoda, aunque la plena capacidad jurídica de la Iglesia, reconocida por Constantino, no fué registrada en las leyes visigodas, porque cuando estas leyes fueron promulgadas, la capacidad jurídica de la Iglesia para poseer, adquirir y concertar cualquier negocio jurídico patrimonial, era ya un axioma que nadie ponía en duda, y las tales leyes no se dedicaron a establecer principios teóricos, absolutamente innecesarios.

Todas las figuras jurídicas que la legislación civil de la monarquía visigoda reconocía como legítimas para la adquisición y transmisión de la propiedad estaban abiertas a la Iglesia para ir formando su patrimonio, no sólo los negocios gratuitos como donaciones, sucesiones y legados, sino también los onerosos y legales como compra, permuta, prescripción; examinaremos cada uno de ellos separadamente.

Donaciones.

De todas estas formas de adquirir el patrimonio, aquella que revestía mayor importancia para la Iglesia era la donación, bajo sus diversas modalidades, regidas todas ellas por una ley de Chisdasvinto [79]. Según esta ley la donación pura entre vivos era válida e irrevocable desde el momento que se efectuaba la transmisión del objeto; si el objeto se encontraba alejado y no podía efectuarse su entrega inmediata, ésta podía ser reemplazada para todos los efectos jurídicos por la entrega del documento correspondiente [80].

La donación «mortis causa» revestía a su vez una doble modalidad; según que se tratara de una donación ordinaria pero a la que no había seguido ni la entrega del objeto, ni la del documento acreditativo, por lo que su valor quedaba en suspenso hasta la muerte del donante, o de una donación bajo reserva del usufructo vitalicio para el donante, aunque se

79. *Forum Judicum*, 5, 2, 6, ed. ZEUMER, *Leg. Vis.*, p. 147-148.
80. *Forum Judicum*, 5, 2, 6: «Res donatae, si in praesentia testium tradite sunt, nullo modo repetantur a donatore. Quod si etiam provenerit, ut quod donatur longe sit positum, pro id donatio evacuari non poterit: quia tunc videtur vera esse traditio, quando iam apud illum scriptura donatoris habetur, in cujus nomine conscripta esse dinoscitur...», ed. ZEUMER, *Leg. Vis.*, p. 147.

hiciese entrega inmediata de la carta de donación debidamente suscrita. Ambas modalidades de la donatio mortis causa eran imperfectas y revocables en cualquier momento a discreción del donante. Pues la primera de ellas sólo alcanzaba validez si después de la muerte del donante aparecía entre sus cosas el documento acreditativo de la dicha donación; bastaba por consiguiente la simple destrucción del documento, o la manifestación legítima de la voluntad contraria del donante, v. gr., disponiendo del mismo objeto testamentariamente, para que la primera donación imperfecta quedara sin valor alguno legal [81]. La segunda modalidad de las donaciones «mortis causa», con reserva del usufructo perpetuo fué expresamente declarada revocable por la ley de Chisdasvinto que las asimila a este respecto a las disposiciones testamentarias [82].

La generosidad y piedad de los fieles multiplicó en este período sus donaciones a la Iglesia; en ellas participaron junto con los súbditos también los príncipes a partir de Recaredo, de quien el Biclarense escribe: «Ecclesiarum et monasteriorum conditor et ditator efficitur» [83].

Estas donaciones en favor de la Iglesia, aunque perfectamente legítimas y en todo conformes a las normas jurídicas vigentes, fueron todavía corroboradas por especiales confirmaciones de los concilios [84] y de los monarcas. Quizá esté ya aquí en germen la costumbre que florecerá de una manera particular, durante la época de la Reconquista, de coleccionar confirmación tras confirmación real de un primer negocio jurídico, o derecho patrimonial en todo perfecto y válido. Véase una de estas confirmaciones generales, promulgada por el rey Recesvinto e incorporada al *Fuero Juzgo*: «Si famulorum meritis iuste compellimur debite compensare lucra mercedis, quanto iam copiosius pro remediis animarum divinis cultibus et terrena debemus inpendere et inpensa legum soliditate servare. Quaprop-

---

81. «...Illut sane addi placuit, ut si quisque scripturam de suis rebus in quibuslibet personis ediderit, si eam vivendo illi, in cujus nomine scripta est, non tradiderit, quamlibet tradita non sit, tamen dum post ejus obitum repperta fuerit, ille sibi eam vindicabit cum omnibus rebus, que ibi conscripte sunt, in cujus nomine donator fieri voluisse cognoscitur. Quoniam iustum omnino est, ut talis scriptura robor plenitudinis habeat, quum vivens donator ita salvabit, ut nequaquam videatur aliquatenus inmutata..., ed. Zeumer, *Leg. Vis.*, p. 147. La edición del *Fuero Juzgo* de la Real Academia ofrece la siguiente variante que viene a continuación del texto ya transcrito de Zeumer: «...Nam si scripturam ipsam vel rem conditor ejus, dum viveret, nullo modo tradidit, sed apud se retinuit, et voluntatem suam in postmodum immutavit, illud potius firmissimum erit, quod post testationem non traditae scripturae definisse cognoscitur...», p. 65.

82. «...Qui vero sub hac occasione largitur ut eamdem rem ipse, qui donat, usufructuario iure possideat, et ita post ejus mortem ad illum, cui donaverit, res donata pertineat, quia similitudo est testamenti, habebit licentiam inmutandi voluntatem suam, quando voluerit, etiam si in nullo lesum fuisse se dixerit...», ed. Zeumer, *Leg. Vis.*, p. 147-148.

83. *Chronicon*, ed. *P. L.*, 72, 868.

84. Conc. VI de Toledo (638), c. 15: «*De collatis rebus ecclesiis ut in earum jure perdurent*», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 407.

ter, quecumque res sanctis Dei basilicis aut per principum aut per quorumlibet fidelium donationes conlate repperiuntur votive ac potentialiter, pro certo censetur, ut in earum iure inrevocabili modo legum eternitate firmentur» [85].

Los siervos naturalmente no podían disponer de su peculio sin el consentimiento de su señor; los libertos estaban sujetos a las limitaciones establecidas en su carta de manumisión, pero ni aun todos los súbditos eran libres para hacer las donaciones que les pluguiera: razones de piedad e interés público cercenaban esta capacidad. Los siervos fiscales gozaban de una posición privilegiada, como en otros campos jurídicos, también en su capacidad de hacer donaciones en favor de la Iglesia; podían donar a ésta todos los bienes de que disponían, salvo las tierras y esclavos, y si los otros bienes eran escasos, estaban autorizados a vender tierras y esclavos a otros consiervos y entregar el importe de la venta a la Iglesia o a los pobres [86]. Se trata, pues, de una disposición privilegiada en favor de las causas pías, salvando en lo posible los intereses del fisco.

Los ingenuos con herederos forzosos, descendientes o ascendientes en línea recta, tampoco podían desheredar a éstos valiéndose de donaciones entre vivos aunque fueran en favor de la Iglesia. En caso de abuso, cabía contra tales donaciones exageradas el recurso a la «querela inofficiosae donationis», conforme al *Breviario* de Alarico [87]. El *Fuero Juzgo,* aun sin establecer formalmente este principio, lo está suponiendo de una manera implícita en el título *De naturalibus bonis* [88] que establece las cuotas correspondientes a los herederos forzosos, que quedarían fácilmente burlados, admitida la capacidad ilimitada de donación.

El 29 de septiembre del 551 el diácono Vicente firmaba la donación

---

85. *Forum Judicum,* 5, 1, 1, ed. Zeumer, *Leg. Vis.,* p. 143.

86. *Forum Judicum,* 5, 7, 16: «...Quod si terras sive mancipia ecclesie sive pauperibus donare voluerint donatio hec vel voluntas nulla ratione subsistat. Illut enim eis tantum pietatis contemplatione concedimus, ut pro animabus suis ecclesiae vel pauperibus de aliis facultatibus largiantur. Et si preter terras vel mancipia nihil habeant facultatis tunc de terris adque mancipiis eis vendendi tribuimus potestatem; ita ut, sicut supra dictum est, a servis nostris tantumodo, quod conservus vendiderit, comparetur, nec liber ullus ad contractum hujus emtionis adspiret. Pretium autem, quod de terra vel mancipiis acceperint, erogare pro animabus suis ecclesie vel pauperibus non vetentur», ed. Zeumer, *Leg. Vis.,* p. 173.

87. *Lex Rom. Vis.,* Cod. Theod., 2, 20, 1: «Imp. Constantius A. et Iulianus Caesar Olybrio. Illud omnino dubitare non convenit quod immodicarum donationum omnis querela ad similitudinem inofficiosi testamenti legibus fuerit inducta, et sit in hoc actionis utriusque vel una causa vel similis aestimanda, vel idem et temporibus et moribus. Dat. XIV. Kal. Iun. Tauro et Florencio Coss.

INTERPRETATIO. Certum est quod donatio facta de inofficioso testamento querelae similis iudicatur contra quam similiter praetermissum, etsi ei minus, cui haec actio competit, quam quartae portionis suae modus est, dimittatur, intra quinquennium superius constitutum agere permittitur. Et sicut de inofficioso testamento, ita potest agere, ut donatio evacuetur», ed. Haenel, p. 60

88. *Forum Judicum,* 4, 5, 1-5, ed. Zeumer, *Leg. Vis.,* p. 138-142.

de sus bienes al monasterio de Asán. Una cláusula de este precioso documento, el único en su género, de la época visigoda, que nos ha sido conservado [89], reviste un especialísimo interés jurídico por ofrecernos un caso vivo de aplicación del derecho del *Breviario* sobre las donaciones. Al desprenderse de sus bienes en favor del monasterio el citado Vicente no puede sobrepasar las tres cuartas partes, y se ve obligado a reservar una cuarta legal como cuota hereditaria, ...«Aliqua loca qué in hac paginula non nominavi, pro quarta parte hereditaria juxta legum decreta resonant». Por el mismo testamento sabemos que Vicente no tenía herederos forzosos descendientes, pues había vivido desde su niñez en el monasterio, y que los

89. «Domno sancto ac beatissimo et mihi speciali domino, Victoriano abbati, Vicentius diaconus.

Sancti nos evangelii vox admonet dicens: 'Nisi quis renuntiaverit omnibus quae possidet, meus discipulus esse non potest'. Quod credentium multitudo in exordio praedicationis apostolice, prediis suis venditis adimplentis, pretio omni adgregato, apostolis deferebant, arbitrio illorum prout cuique opus erat dispensandum, quibus animas suas ob desiderium aeternae vitae attulerant conservandas. Quam devotionem ego premonitus intuens, eo tempore, si facultas permisisset facere debui, cum ad servicium domini, ipso miserante atque inspirante, accessi. Nunc autem quando Domino placuit ut de paupertatula parentum ad meum dominium aliqua pervenirent, in toto devotionis affectu decrevi, quod semper apud animi mei arbitrium deliberatum habuit, ut in usus pauperum, ad quantum vires admittunt, ea conferam dividenda, credens quod sim a Domino peccatorum veniam percepturus si servorum illius oratione ipsi fuero asidue commendatus.

Propterea sancto monasterio Asani, ubi me dominus a pueritia mea vestra eruditione nutrivit, prona voluntate nec ullo cogente imperio dono, ac donasse me profiteor... (Sigue la enumeración de los diversos bienes objeto de la donación).

Hec igitur loca cum edificiis, terris, vineis, oleis, ortis, patris, pascuis, aquis, aquarumve ductibus, aditibus, accesibus, colonis vel servis atque omni jure suo, peculio vero omnium, vaccarum, vel equorum greges, que ad meum imperio pertinent, vobis beatissime pater, vel huic sancte congregationi, ubi me Dominus vocare dignatus est, per hunc donationis textum confero. Quos precor omne suscipiatis, et pro mea stabilitate indesinenter orare volueritis fusa obsecratione deposco ut ipse imbecillitate meam adiuvet, ipse gratiam suam augmentare faciat; Ipse quod in me inchoavit, in bono perficiat; cujus et vocationem hactenus adeptus sum. Aliqua loca que in hac paginula non nominavi, pro quarta parte hereditatis juxta legum decreta resonant. De hiis vero que pro obsequio vel servitutem vel ingenuitatem vel munuscula provenerunt, nec mihi parvitatem reservo. Ita igitur quod omnia vel hujus donationis cartula vestra fuerunt in dies vite mee, quod pro traditione legibus constat, ubertim probavit. Quod habendi, tenendi et possidendi et domui sancti monasterii in perpetuum vindicandi ex mea largitate liberalitatis arbitrium, qui solet esse Deo gratum, hoc semper intra animi vero secreta et desiderantis ardore deliberatum (est); quod nunc, adjuvante, Christo, a me est prolatum. Hoc ergo rememorandum putavi ut nullatenus aut per vendicatione... (Siguen las imprecaciones y confirmaciones formularias)... Stipulans itaque stipulatus sum et spopondi, Aquiliae legis mentione subnixa que scripturis omnibus solidum prestat robur. Quam cartulam manu mea propria scripsi; cui si gesta aut testes forsitan adhibiti non fuerint, ologrife, manus meae ad integrum conscriptio pro omni firmitate subsistat.

Facta cartula in monasterio Asani, sub die III° kalendas octobris, anno II° Domini nostri AGILE regis.

Vincentius in Christi nomine diaconus, hanc cartulam donationis, quam feci, propria manu signavi relegi et subscripsi», F. Fita, *Patrología Visigótica*, en «B. R. A. H.», 49 (1906), 151-154.

bienes que va a donar al monasterio, los acaba de heredar de sus padres; ¿para quién, pues, se reservaba esta cuarta hereditaria, y cuáles son los «legum decreta» a que alude Vicente? Precisamente esa ansia que siente el fervoroso monje de deshacerse cuanto antes de su patrimonio nos orienta hacia la solución. Probablemente apenas murió uno de sus padres, y recibió Vicente su porción hereditaria, se desprendió de ella en favor del monasterio, en vida aún del otro de sus progenitores, a quien conforme a la legislación alariciana debía reservarse la «quarta parte hereditatis» [90].

Al elevar la legislación recesvindiana esta cuota legal reservada a los herederos forzosos hasta las cuatro quintas partes de la herencia, indirectamente limitó aún más a aquellas personas que contasen con tales herederos su capacidad de hacer liberalidades en favor de las iglesias. En cambio, no nos consta con certeza, aunque sea lo más probable, que entre estos herederos forzosos a quienes se reserva las cuatro quintas partes, se contasen también los ascendientes, ya que en la ley de Chisdasvinto recogida en el *Fuero Juzgo*, sólo se enumeran los descendientes [91].

Las llamadas *Fórmulas Visigóticas* nos dan a conocer dos formularios diversos para las donaciones en favor de las iglesias a cuyo tenor poco más o menos se atendrían los notarios encargados de redactar los documentos [92].

El Concilio de Agde (506) había determinado que las donaciones y legados recibidos por el obispo se supone han sido hechos «ratione muneris», y por lo tanto se incorporan al patrimonio de la sede episcopal, siempre a salvo la obligación fiduciaria de los fideicomisos [93]. Pero no sabemos hasta qué punto esta norma de las Galias tuvo acogida en España, que siempre conservó nítidamente la diferencia entre el derecho público y el privado, entre la propiedad particular del obispo y el patrimonio de la sede. Y así vemos cómo el obispo Paulo de Mérida adquiere a título exclusivamente personal la fortuna que le fué legada y donada [94]. Entre las *Fór-*

90. El P. Fita indica que esta cuarta tenía el carácter de «impuesto por las leyes tocantes a la herencia», *l. c.*, p. 153, nota 7. Con el debido respeto al insigne arqueólogo e historiador, ningún jurista habría hecho semejante aseveración; el impuesto sobre las herencias ascendía a la «vigesima haereditatis».

91. *Forum Judicum*, 4, 5, 1, ed. Zeumer, *Leg. Vis.*, p. 138-140.

92. Fórmulas 7 y 8, ed. K. Zeumer, M. G. H., *Formulae Merowingici et Karolini Aevi*, p. 578-580.

93. C. 6: «Pontifices vero quibus in summo sacerdotio constitutis ab extraneis dumtaxat aliquid aut cum ecclesia aut sequestratim aut dimittitur aut donatur, quia hoc ille qui donat pro redemptione animae suae, non pro commodo sacerdotis probatur offerre, non quasi suum proprium sed quasi dimissum ecclesiae inter facultates ecclesiae computabunt; quia justum est, ut sicut sacerdos habet quod ecclesiae dimissum est, ita et ecclesia habeat quod relinquitur sacerdoti: sane quidquid per fideicommissum aut sacerdoti aut ecclesiae fortasse dimittitur cuicumque alii postmodum profuturum, id inter facultates sua ecclesia computare aut retinere non poterit», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 231.

94. *Vitae Patrum emeritensium*, cap. 4, ed. *Act. SS. Nov.*, t. 1, p. 322-323.

mulas Visigóticas figura otra tercera fórmula de donación, que esta vez no está dirigida a los mártires titulares, o a la Iglesia, sino a un prelado, probablemente un obispo u otro dignatario del clero; todo su tenor parece indicar que se trata de la minuta de donación dirigida a un prelado a título personal, en agradecimiento por los beneficios recibidos del mismo [95].

Una vez entregado el objeto de la donación, o la escritura de la misma, los bienes entraban en el patrimonio de la Iglesia, y quedaban a la plenísima disposición de ésta, conforme a las leyes y costumbres canónicas; pero la Iglesia agradecida, se consideraba obligada para con los donantes y sus hijos. Además de la ayuda espiritual de sufragios y oraciones con que en todo caso la Iglesia recompensaba a sus bienhechores, si éstos un día, por los avatares de la fortuna se vieran reducidos a la indigencia material, podían contar con un socorro pecuniario proveniente de los bienes eclesiásticos, según dispone el Concilio IV de Toledo (633) [96].

Aunque el título del canon toledano sólo alude a los fundadores, notemos bien que la obligación canónica del subsidio caritativo no es privilegio exclusivo de los fundadores, sino que alcanza por igual a todos los bienhechores que han aumentado el patrimonio eclesiástico, sean o no fundadores. El que sólo ellos sean mencionados en el título quizás sea debido a que ellos eran los bienhechores más notables, y hacia ellos se sentía la Iglesia especialmente obligada.

El fundamento de esta obligación no es ninguna especie de patronato, sino la caridad bien ordenada, como expresamente lo indica el Concilio; ni se trata tampoco de una concesión al movimiento de las así llamadas «iglesias propias», sino de un deber moral por cuyo cumplimiento velaba el Concilio, del mismo modo que en el canon precedente se ocupa de otras deudas y deberes morales, y su conveniente retribución [97].

Este canon 38 del Concilio IV de Toledo ofrece ya el germen de una práctica que habría de desempeñar un papel de primer orden en la asis-

---

95. Fórmula 31: «Sanctissimo Domino et in Christo patri il. il. In quantum tuae sanctitatis beneficia erga nos nostrisque utilitatibus apparet copiosa, nec munerum potest retributio coaequari, nec nostri meritis vicissitudo complecti. Ob hac re oportunum duximus, pro tantum beneficii meritum haec parva beatitudini vestrae conferre munuscula, id est illud et illud; quod almitas reverentissima vestra ex hodierna die per hujus donationis nostrae vigorem addendi, habendi, tenendi, et possidendi faciendique ex hoc quod vestra elegerit voluntas, libera in omnibus Christo auspice vobis maneat potestas. Quod etiam iuratione confirmo», ed. K. Zeumer, M. G. H., *Formulae Merowingici et Karolini Aevi*, pág. 589.

96. C. 38: «*De suffragio fundatoribus ecclesiarum vel filiis eorum impertiendo.* Praebendum est a sacerdotibus vitae solatium indigentibus et maxime his quibus restituenda vicissitudo est: quicumque ergo fidelium de facultatibus suis ecclesiae aliquid devotione propria contulerint, si forte ipsi aut filii eorum redacti fuerint ad inopiam, ab eadem ecclesia suffragium vitae pro temporis usu percipiant», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 378-379.

97. C. 37: «*De promissi solutione ex rebus ecclesiae*», *ed. cit.*, col. 378.

tencia, y seguridad social de los siglos posteriores: el colocar los propios ahorros en los monasterios, bajo la forma de donaciones, para obtener un subsidio en los años de la vejez, o en caso de invalidez.

Legados y sucesiones.

Tan frecuentes como las donaciones entre vivos serían las donaciones testamentarias que venían a incrementar el patrimonio eclesiástico. Entre las minutas de testamento representadas en las *Fórmulas Visigóticas* hay una con mandas piadosas a las iglesias, lo que es un índice de la frecuencia de estas mandas [98]. Y la fórmula de registro de un testamento en la curia supone que este contiene así mismo legados para las iglesias o monasterios [99].

Las iglesias podían ser instituídas, y lo eran en efecto muchas veces, herederas universales de aquellos que morían sin herederos forzosos [100], en cambio los que tenían hijos o nietos, sólo podían disponer de una quinta parte en favor de sus libertos o de la Iglesia [101]. Esta cuota de libre disposición se elevaba a la cuarta parte tratándose de la dote matrimonial de la esposa sin sucesión [102].

El único testamento de la época visigoda, cuyo texto nos ha sido conservado, fué redactado por el mismo Vicente que encontramos páginas atrás, ahora convertido en obispo de Huesca. El P. Fita coloca su obispado entre los años 557 y 576, y su testamento fué dictado ya en el lecho de muerte, cuando el santo obispo no podía ni escribir; en él nombra heredera universal suya a la iglesia de Huesca [103].

---

98. Fórmula 21: «...Et ideo cum e rebus humanis abscessero obitumve naturae reddidero, tunc ad ecclesiam domini mei ill. martiris, ubi corpusculum meum sepeliendum mandavi, volo pertinere locum illum ad integrum cum mancipiis rusticis et urbanis, terris, vineis, aedificiis, silvis, aquis aquarumque ductibus, hortis, pascuis, paludibus omnique jure loci ipsius, quod situm est in territorio ill.... hoc quod ecclesiabus contuli...», ed. K. Zeumer, *Formulae Merowingici et Karoli Aevi*, p. 586.

99. Fórmula 25: «...Ille dixit: 'Ante hos dies bonae memoriae domnissimus ill. suam condidit voluntatem, per quam ecclesiabus sanctarum Dei aliqua concessit...», ed. K. Zeumer, *o. c.*, p. 587.

100. *Forum Judicum*, 4, 2, 20, ed. Zeumer, *Leg. Vis.*, p. 133; cfr. también *Forum Judicum*, 4, 5, 1 y 4, 5, 2, *ed. cit.*, p. 138-140.

101. *Forum Judicum*, 4, 5, 1, *ed. cit.*, p. 138-140.

102. *Forum Judicum*, 4, 5, 2, *ed. cit.*, p. 140.

103. «Vincentius in Christo, divino nutu, summi pontificatus in sancta ecclesia catholica hoscensi privilegio fungens, lectulo quidem recumbens, integro tamen consilii mei utens, ad ordinandum quicquid Christo auxiliante mihi provenit, testamentum meum condo, quod filio, meo Stephano diacono scribendum dictavi. Quod si quo casu jure civili vel pretorio valere nequiverit, ad vicem codicillorum vel ab intestato pro anime mee remedio, quod prona devotione contuli, in perpetuum Christo auxiliante decerno.

Itaque, cum a rebus humanis excessero, si Domini voluntas fuerit ut modo de hac luce arcessiri me precipiat, tunc te, sancta ecclesia Oscensis, ubi me feli-

Los bienes patrimoniales de que Vicente puede disponer en su testamento no obstante su renuncia anterior en favor del monasterio de Asán, sería la cuarta parte que no había podido renunciar con arreglo a la ley civil, y la parte de herencia que recibiría de aquél de sus progenitores que aún vivía a la época de la primera renuncia; lo que argüiría que fué elevado al episcopado en vida aún de uno de sus padres.

Otros modos adquisitivos.

Las fundaciones no son más que un caso particular de las donaciones, pero revisten un interés especialísimo porque por ellas no se enriquece una iglesia ya constituída, sino que nace y se construye una nueva, provista de clero y dote suficiente para su sostenimiento, nuevo sujeto de derechos y deberes que goza de una especial situación jurídica dentro de la Iglesia.

Pero como metodológicamente no podemos estudiar debidamente los requisitos y condiciones de las fundaciones, y los derechos respectivos de la Iglesia y los fundadores sin prejuzgar todo el problema de las «iglesias propias», tema que debe ser tratado en otro capítulo posterior, preferimos dejar para aquel lugar el estudio de cuanto atañe a las fundaciones.

Para acabar este capítulo faltan tan sólo unas cuantas palabras sobre el más común de todos los medios empleados por las personas físicas para incrementar el propio patrimonio, y sin embargo raramente utilizado por la Iglesia: nos referimos a la compra.

Ni por un solo dato de la vida real, ni por una sola disposición legal nos es dado vislumbrar hasta qué punto la Iglesia utilizó este modo de adquirir la propiedad durante la época visigoda; el derecho común la deja abierto este camino, y es de pensar que alguna vez lo utilizara, aunque nada positivamente sepamos.

Los siervos de la Iglesia pagaban a ésta el «tributum» característico de su estado personal, lo mismo que los siervos fiscales pagaban el correspondiente «tributum» al fisco.

Esta renta eclesiástica, designada en las fuentes como «tributum», ha atraído la atención de más de un autor, y fijándose sin duda en su carácter obligatorio, en contraposición a la voluntariedad de las oblaciones han visto en ella una prueba de la existencia de prestaciones obligatorias en

---

citer adduci ad tuum servitium precepisti, cui me actiam credo multum debere, in omni omnino re, tam quod de paternis quam de maternis munusculis mihi provenit, heredem te instituo, hercsque mea ut sis decerno. Ceteri cetereve persone exheredes mihi sunt tote.

Unde rogo...». (Siguen la enumeración de los bienes que constituían la herencia, algunas manumisiones, y otras mandas para sus libertos), ed. F. Fita, *Patrología Visigótica*, en «B. R. A. H.», 49 (1906), p. 155-157.

la Iglesia visigoda, que han asimilado al diezmo. En este sentido escribe Justo Fernández Alonso: «Aún hay que añadir el pago, por parte de los fieles, de tributos o diezmos; parece hablarse de ellos en las *Vitae Patrum emeritensium,* y claramente los menciona el IV de Toledo, cuando, al describir lo que corresponde al obispo, dice que «tam de oblationibus quam de tributis ac frugibus tertiam consequantur» [104].

Pero si examinamos el uso de la palabra «tributum» en las fuentes jurídicas visigodas y afines: *Colección Hispana, Fuero Juzgo* y *Fragmenta Gaudenziana,* nada nos autoriza a confundirlo con el diezmo, ni con ninguna otra prestación obligatoria de los fieles, de Derecho público eclesiástico, sino que hemos de reducirlo a una contribución de los siervos dentro del marco del Derecho privado patrimonial.

Así en los Capitula Martini [105] y en el Concilio III de Toledo (589), sólo se habla de «tributum» tratándose de siervos [106]. En el *Fuero Juzgo* el «tributum» aparece como señal propia y característica del estado de servidumbre [107]. Y en los *Fragmentos Gaudenzianos* «serbum» et «tributarium» aparecen como equivalentes [108].

El pasaje a que alude Fernández Alonso se interpreta perfectamente en el mismo sentido que los textos que preceden: «tam de oblationibus quam de tributis ac frugibus tertiam consequantur»; es decir, los obispos recibirán la tercia de las oblaciones, de las contribuciones [de los siervos] y de los productos naturales que las iglesias rurales obtengan de sus campos.

Según San Isidoro, en las catedrales correspondía al ecónomo, que era el encargado de la administración de los bienes inmuebles de la sede episcopal, recibir este «tributum», lo que parece confirmar una vez más su carácter privado patrimonial [109], puesto que era el arcediano en primer

---

104. *La cura pastoral en la España visigoda,* p. 183-184, con la nota 226: Cfr. *Vitae Patrum emeritensium,* XVIII, 40-41 (*Acta SS. Nov.,* I, 335-336; Garvin, 231-240, con los comentarios respectivos: *Acta SS. Nov.,* I, 336, nota a, y Garvin, 502-503).

105. Cap. 46: «Si quis obligatus tributo servili vel reliqua conditione patrocinio cojuslibet domus...», ed. González, *Collectio Canonum,* col. 622.

106. C. 8: «...ut clericos ex familia fisci nullos audeat a principe donatos expetere, sed reddito capitis sui tributo...», *ed. cit.,* col. 350.

107. *Forum Judicum,* 10, 2, 4: «...Servi vero fisci, resoluti atque per diversa vacantes quamvis nihil in pensione tributi persolverint...», ed. Zeumer, *Leg. Vis.,* pág. 285; 10, 2, 7: «...ipsi fiscales servi... qui per diversa vagantes sine aliqua tributi vel servitii impensione...», ed. Real Academia Española, p. 135.

108. 10 (XVI): «Si quis mutaverit tributario sive servo alieno sine iussu aut conscientia domini sui, nihil a domino serbi exigat, neque a domo, in qua habitavit ille servus, nisi de rebus servi, qui mutuum accepit. Ita tamen si tributum suum non habeat serbus ille completum, ante dominum suum restituat tributa de labore suo, et tunc, si aliquid remanserit de peculio ipsius, interpellet ille, qui illi impromutuavit; et serbum non tangat, sed sit domini sui», ed. Zeumer, *Leg. Vis.,* p. 319. Cfr. Frag. 13 (XVIIII) y 14 (XX), p. 320.

109. *Epistola ad Leudefredum,* n. 15: «Ad oeconomum pertinet reparatio basilicarum, atque constructio, actiones ecclesiae in judiciis vel in proferendo,

término y no el ecónomo el que recibía las oblaciones de los fieles en la Misa, y ya vimos cómo el diezmo se presentaba en el templo juntamente con aquéllas.

Ricimiro, obispo de Dumio, dispone en su testamento del producto de sus bienes privados en favor de los pobres, «deputans et illationes tributorum et pretia frugum absque aliqua diminutione annua vice pauperibus erogare» [110], donde también «tributum» designa una prestación patrimonial privada, al lado de los frutos naturales de la tierra.

Con esto no se excluye que la palabra «tributum» no sirva a las veces para señalar las prestaciones de Derecho público, exigidas por el Estado visigodo de sus súbditos, como en el Concilio de Toledo (683) [111].

---

vel in respondendo, tributi quoque acceptio, et rationes eorum quae inferuntur. Cura agrorum et culturas vinearum, causae possessionem et servitialium stipendia clericorum, viduarum, et devotarum pauperum...», ed. *P. L.*, 83, 897.

110. Concilio X de Toledo (656), Aliud decretum, ed. González, *Collectio Canonum*, col. 466.

111. C. 3: «Et ideo religiosi principis nostri Ervigii regis affectus... decrevit, ut omne tributum praeteritorum annorum usque in annum primum regni sui, quod in privatis sive in fiscalibus populis rejacet, absolutionis perpetuae debeat sanctione laxari, ea tantum de ipsis tributis praecipiens thesauris publicis exhiberi, quae exacta et non illata fuisse constiterit», *ed. cit.*, col. 515-516.

CAPITULO SEGUNDO

SUJETO DE LAS PROPIEDADES ECLESIÁSTICAS

SUMARIO

Fraccionamiento del patrimonio.—La basílica, unidad patrimonial.—Independencia jurisdiccional de las basílicas.—La aterriorialidad de las iglesias rurales.—La Divisio Theodomiri.—El «ius episcopale».—Las «iglesias propias».—Fuentes epigráficas.

Fraccionamiento del patrimonio.

Dentro de la unidad visible de la Iglesia universal, se agrupan diversas comunidades jerarquizadas: diócesis, parroquias, monasterios, rectorías; teóricamente todas ellas hubieran podido ser sujetos de derechos y deberes patrimoniales. Pero en los primeros siglos sólo la diócesis, gobernada por el Obispo, tenía capacidad jurídica para adquirir, poseer, o enajenar las diversas clases de bienes. Existía una unidad patrimonial diocesana.

Desgraciadamente no podemos asistir a la fisura de esta unidad patrimonial en España, pues las fuentes del siglo V permanecen mudas a este respecto. Y cuando en el siglo VI, asentados ya en España los visigodos, aparecen los primeros vislumbres sobre la organización del patrimonio eclesiástico, la fisura era ya un hecho consumado.

En Concilio de Tarragona (516) al disponer que los obispos reciban la tercia de las rentas de cada parroquia, supone ya un patrimonio fraccionado en tantos sujetos distintos, cuantas son las iglesias parroquiales, además de patrimonio principal vinculado a la cátedra del obispo [1]. Aún añade el Concilio otro dato precioso, «per antiquam traditionem», lo que equivale a decir que la división entre los patrimonios de las iglesias rurales, y el episcopal no era una novedad de los últimos años, sino que tenía ya una cierta raigambre y solera para el año 516.

---

1. C. 7: «...quia tertia ex omnibus per antiquam traditionem ut accipiatur ab episcopis novimus statutum», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 297.

Esta personalidad patrimonial de las iglesias rurales, conquistada con anterioridad al Concilio de Tarragona, probablemente en el transcurso del siglo V, parece estar en España bien asegurada; aunque paralelamente a lo que ocurría por los mismos años en las regiones limítrofes de las Galias, los obispos retendrían la disposición y administración eminente de los bienes raíces donados a las iglesias rurales [2].

Después del Concilio de Tarragona (516) los testimonios españoles de esta segregación patrimonial son aún más terminantes. Según el Concilio II de Braga (572) las rentas de las iglesias rurales han de quedar íntegramente en ellas [3], y cada una de estas basílicas, ya desde su consagración, ha de contar con una «dote» propia [4]. La segregación es, pues, absoluta.

Sería completamente inútil y fastidioso amontonar los testimonios anteriores al año 711 que comprueben esta separación patrimonial. Baste tan sólo indicar que están concordes en ella los Concilios III de Toledo [5], IV de Toledo [6], IX de Toledo [7], de Mérida [8], XVI de Toledo [9] y el *Fuero Juzgo* [10].

Ni se pueden interpretar el canon 19 del III Concilio toledano (589) [11], y el canon 33 del Concilio IV de Toledo (633) [12] como afirmaciones de la unidad patrimonial de la diócesis contra la segregación de las iglesias rurales; ya que en ellos sólo se afirma la propiedad exclusiva de la Iglesia y los poderes administrativos del obispo sobre el patrimonio y dote de las iglesias fundadas, apartando de la tal administración a los seglares fun-

---

2. Concilio I de Orleans (511). C. 11: De his quae parochiis in terris, vineis, mancipiis atque peculiis quicumque fideles obtulerint, antiquorum canonum statuta serventur, ut omnia in episcopi potestate consistant: de his tamen quae in altario accesserint tertia fideliter episcopo deferatur», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 247.

3. C. 2: «Placuit ut nullus episcopus, quum per suas dioeceses ambulant, praeter honorem cathedrae suae id est duos solidos aliquid aliud per ecclesias tollat, neque tertiam partem ex quacumque oblatione populi in ecclesiis parochialibus requirat...», *ed. cit.*, col. 609.

4. C. 5: «Hoc tantum unusquisque episcoporum meminerit, ut non prius dedicet ecclesiam aut basilicam, nisi antea dotem basilicae et obsequium ipsius per donationem chartulae confirmatum accipiat: nam non levis est ista temeritas, si sine luminariis vel sine sustentatione eorum qui ibidem servituri sunt, tamquam domus privata, ita consecretur ecclesia», *ed. cit.*, col. 611.

5. C. 4, 15, 19 y 20, *ed. cit.*, col. 349-354.

6. C. 33, *ed. cit.*, col. 378.

7. C. 1 y 5, *ed. cit.*, col. 447-450.

8. C. 12, *ed. cit.*, col. 672-673.

9. C. 5, *ed. cit.*, col. 571-572.

10. C. 5, 1, 5, ed. Real Academia Española, p. 60.

11. C. 19: «Multi contra canonum constituta sic ecclesias quas aedificaverint postulant consecrari, ut dotem quam ei ecclesiae contulerint censeant ad episcopi ordinationem non pertinere, quod factum et in praeterito displicet et in futurum prohibetur; sed omnia secundum constitutionem antiquam ad episcopi ordinationem et potestatem pertineant», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 353.

12. C. 33: «...Noverint autem conditores basilicarum in rebus quas eisdem ecclesiis conferunt nullam potestatem habere, sed juxta canonum constituta sicut ecclesiam ita et dotem ejus ad ordinationem episcopi pertinere», *ed. cit.*, col. 378.

dadores; en cuanto al empleo y destino de esos bienes, bien manifiesto aparece en los mismos concilios la personalidad propia de la parroquia.

La independencia patrimonial de la parroquia fué el resultado lógico de un lento deslizarse desde las donaciones «sub modo» otorgadas al obispo hasta la constitución de nuevas personas jurídicas. Ese «modus» era la voluntad del donante implícita o explícita de que sus bienes se aplicaran en favor de tal o cual basílica particular.

Durante los siglos VI y VII el Derecho no se teorizaba, ni se clasificaba metódicamente en diversas figuras jurídicas las situaciones y relaciones patrimoniales de la vida real, sino que viviendo el Derecho éste se construía de una manera existencial y práctica. Por eso desde el momento que se admitía una donación «sub modo» en favor de una iglesia particular, podemos decir que radicalmente se había constituído un nuevo sujeto de propiedad. Los obispos visigodos nunca se preguntaron si diócesis y basílicas formaban varios sujetos distintos de propiedad, o uno solo «sub diversis modis»; a ellos lo que les interesaba, y lo que repetidamente les ocupó en varias de sus deliberaciones conciliares, era dónde y cómo había que aplicar las rentas de esos bienes.

Nosotros, con un Derecho mucho más elaborado, no podemos sin incluir en anacronismo aplicar nuestras figuras jurídicas a épocas pretéritas. Esta es la razón por la que nos hemos contentado con mostrar cómo desde los primeros momentos de la dominación visigoda las iglesias rurales gozan ya del usufructo en provecho propio y exclusivo de una determinada masa de bienes, y las hemos designado, de una manera impropia quizás, como nuevos sujetos de propiedad.

Porque es natural que en un principio cuando el obispo administraba de una manera inmediata y personal los bienes aplicados a las diversas basílicas, estaríamos más cerca de la figura romana «donaciones sub modo» al obispo; y sólo más adelante, al abandonar la administración de los bienes aplicados a cada basílica al clero particular de ella, habríamos ya casi llegando al nacimiento de la nueva persona jurídica. Y ese nacimiento no fué el fruto de una revolución, ni de un decreto autoritario, sino del desarrollo pausado de los siglos.

La basílica, unidad patrimonial.

Hemos tratado hasta ahora de las relaciones entre el patrimonio episcopal y otras unidades patrimoniales menores que provisionalmente podríamos haber llamado parroquias, o iglesias parroquiales. La nueva cuestión que se nos presenta es determinar si estas unidades menores eran todas iguales entre sí, o estaban a su vez jerarquizadas, porque pudiera ser que:

a) las iglesias parroquiales comprendieran bajo sí otras iglesias no parroquiales, dependientes de ellas patrimonialmente,

b) que las iglesias no parroquiales, aunque dependientes jurisdiccionalmente, no dependieran de la parroquia en lo relativo a su patrimonio,

c) que todas las iglesias y basílicas consagradas fuesen iguales entre sí, tanto jurisdiccional como patrimonialmente.

En primer lugar la total independencia de cada basílica desde el punto de vista patrimonial, no creo ofrezca lugar a dudas, ya que toda nueva basílica, por el mero hecho de ser consagrada, se veía constituída en centro y titular de un nuevo patrimonio.

Los mismos textos aducidos más arriba en prueba del fraccionamiento patrimonial de la diócesis, demuestran también que la nueva unidad patrimonial ha pasado ahora de la diócesis a la basílica o iglesia particular, prescindiendo en absoluto de su carácter parroquial o no parroquial. Véase especialmente bajo esta luz el ya citado canon 5 del Concilio II de Braga [13], y el canon 33 del IV de Toledo [14], que tratan de la «dote» de cada nueva fundación; y es lógico pensar que las nuevas fundaciones no eran precisamente todas, iglesias centrales parroquiales.

Y al contrario por ningún sitio aparece el más mínimo indicio de dependencia patrimonial de una iglesia o basílica, de cualquier otra iglesia o autoridad que no sea la del obispo.

Pero hay más, al examinar una y otra vez los textos visigodos referentes a esas unidades menores, que dentro de las diócesis constituyen las iglesias y basílicas rurales, hemos comprobado, con gran sorpresa nuestra, que su autonomía no se limitaba al terreno puramente patrimonial, sino que rebasando éste ampliamente, se prolongaba aun al campo administrativo y sacramental.

Expresado en otros términos, la Iglesia visigoda fuera de la ciudad episcopal no nos aparece jerarquizada en parroquias, al estilo de las «pievi» italianas [15], e iglesias o basílicas no parroquiales, sino que cada basílica consagrada era un centro autónomo de vida cristiana, con su propio clero, patrimonio y administración de los sacramentos, sólo dependiente jurisdiccionalmente del obispo. Una basílica consagrada no dependía de ninguna otra bajo ningún aspecto, y a su vez creemos más probable no ejercía derechos exclusivos, que hoy llamaríamos parroquiales, sobre una parte determinada del territorio, ni aun de los fieles; bastaba, pues, la consagración por el obispo de una nueva basílica con su patrimonio y clero,

---

13. Cfr. nota 5.
14. Cfr. nota 13.
15. L. Nanni, *La Parrocchia studiata nei documenti lucchesi dei secoli*, VIII-XIII, Romae, 1948.

para que surgiera otro centro jurídicamente igual al preexistente, y los fieles se dividieran entre el uno y el otro por razones de emplazamiento, o vinculación económica.

Paradójicamente creemos poder afirmar que todas las iglesias eran parroquias en cuanto dependían directamente del obispo, y que ninguna lo era en cuanto no ejercía derechos exclusivos territoriales.

No se nos ocultan las resistencias con que va a tropezar esta hipótesis, que modifica notablemente el panorama, hasta ahora admitido, de la organización de la Iglesia visigoda en el medio rural, y que se la van a exigir pruebas y demostraciones que nadie pidió a aquellos que afirmaron la existencia de la parroquia en la época visigoda; pero confiamos que las razones aducidas satisfarán a esta demanda. En todo caso la carencia, o la debilidad de los argumentos que apoyan la tesis contraria quedará bien de manifiesto, y no se podrá seguir sosteniendo ésta con la misma tranquilidad de conciencia que hasta el presente.

Independencia jurisdiccional de las basílicas.

El primer argumento para afirmar la independencia jurisdiccional de las basílicas rurales es de orden puramente negativo, aunque no por eso desprovisto de fuerza probatoria. En los treinta y tres concilios visigodos, celebrados en menos de dos siglos (516-694), y en los quinientos cánones que del mismo período se han conservado en la *Colección Hispania* no aparece por ninguna parte la jerarquización, o dependencia mutua de las iglesias no urbanas.

Creemos imposible que de haber existido iglesias con derechos parroquiales, y otras basílicas sin ellos no se hubieran producido durante esos dos siglos, roces, pretensiones, conflictos o reclamaciones que exigiesen la intervención conciliar; ni que faltasen situaciones jurídicas confusas necesitadas de una reglamentación canónica. Cuando nada de esto se produjo en todo ese período tan largo y fecundo en legislación, hemos de pensar que la iglesia con derechos parroquiales no había nacido aún.

Algún autor, como Z. García Villada, afirma la existencia de varias basílicas con propio clero bajo la dependencia de una iglesia parroquial, y de un presbítero llamado arcipreste, sin aducir prueba alguna de su aserto; lo que hace es trasladar a España el marco parroquial, cuya existencia en las Galias demostró Imbart de la Tour [16], y mezclarlo injustificadamente con las dignidades del clero catedral visigodo [17].

---

16. *Les paroisses rurales dans l'ancienne France du IV au XI siècle*, Paris, 1898.

17. Z. García Villada, *Hist. Ecles. de España*, t. II, parte 1.ª, p. 222. Los cánones que aduce en comprobación de su aserto (Mérida 10, Tarrag. 7 y I Tol. 5) no dicen precisamente lo que el conocido historiador pretende deducir de ellos.

Antes de entrar en el examen de los textos que nos han inducido a aseverar positivamente la igualdad de todas las iglesias, son convenientes unas breves indicaciones sobre el significado de los término «dioecesis», «parrochia», «ecclesia» y «basilica» en la época visigoda.

«Dioecesis» y «parochia» aún no habían adoptado en aquellos siglos el contenido específico que poseen actualmente, y se usaban indistintamente para designar la comunidad de fieles dependiente de un obispo, o aquellas otras comunidades menores agrupadas en torno de un presbítero. Esta indeterminación y sinonimia de ambos vocablos perdura en España, hasta la invasión agarena al menos [18]. No es que dichos vocablos cambien de significado de un concilio a otro, sino que esta es aún genérica: comunidad cristiana, no restringida a ninguna comunidad particular, por lo que pueden aplicarse indistintamente ya a la comunidad diocesana, ya a las comunidades cristianas rurales. Pero no obstante esta indeterminación en el empleo de ambos términos, llegado el caso concreto, su contenido no suele ser dudoso [19].

«Ecclesia» tiene aún un significado más amplio; como «dioecesis» y «parochia» designa unas veces a la comunidad de fieles, sea esta la comunidad regida por el obispo, sean las comunidades menores en que ésta se subdivide. Pero otras veces se refiere tan sólo al templo material, que frecuentemente también es designado bajo el término más preciso de «basílica».

Vamos a examinar por orden cronológico los diversos cánones españoles donde bajo uno u otro concepto se trata de las iglesias rurales y su clero, esforzándonos por rastrear en ellos la situación jurídica de las mismas. Estamos ante un examen largo y penoso, que incluso, a falta muchas veces de una respuesta categórica, podrá parecer infructuoso; pero del que no podemos dispensarnos si queremos valorar debidamente los datos implícitos y dispersos que nos ofrecen las fuentes.

El Concilio I de Toledo (400) no distingue, a los efectos de la asistencia de los clérigos al oficio cotidiano, entre las diversas iglesias de los lugares fortificados: «castellum», de las poblaciones rurales: «vicus», y de las explotaciones agrícolas privadas: «villa»; todas son exactamente iguales, y el clérigo asistirá al oficio de la iglesia de su residencia, aunque sea una «villa», sin que tenga que trasladarse precisamente al «vicus» [20].

---

18. J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romano-visigoda*, pág. 205-206.

19. J. Fernández Alonso, *o. c.*, p. 206.

20. C. 5: «Presbyter vel diaconus vel subdiaconus vel quilibet ecclesiae deputatus clericus, si intra civitatem fuerit vel in loco in quo est ecclesia aut castellum aut vicus aut villa, et ad ecclesiam ad sacrificium quotidianum non venerit, clericus non habeatur, si castigatus per satisfactionem veniam ab episcopo noluerit promereri», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 323.

El mismo Concilio mantiene el derecho exclusivo del obispo a bendecir el crisma, y distribuirlo a las diversas «dioeceses»; de cada «ecclesia» un diácono o subdiácono irá a la ciudad episcopal a buscarlo antes del día de Pascua [21]. Cada «ecclesia», pues, y no se hace distinción entre parroquiales no parroquiales, dispone del crisma bendecido por el obispo, que sabemos era utilizado para la crismación que seguía inmediatamente al bautismo, lo que parece argüir que «singulae ecclesiae» tenían derecho a la pila bautismal. El mismo canon nos permite aun la identificación de las «dioeceses» a las que el obispo destina el crisma con las «singulae ecclesiae» que van a buscarlo, lo que es indicio muy fuerte de que cada «ecclesia» constituía una «dioecesis». Ahora bien «ecclesia» designa en este canon el templo material, como lo confirman las expresiones: «et ad ecclesiam ad sacrificium quotidianum non venerit» [22], «De his, qui intrant in ecclesiam et deprehenduntur numquam communicare» [23].

El Concilio de Tarragona (516) parece también apuntar esta misma equivalencia entre las «dioecesanis ecclesiis» y las «basilicis», al urgir la asistencia de los clérigos de las «dioecesanis ecclesiis» a los oficios divinos, porque se llegaba hasta descuidar las luces «in basilicis». Si no se tratara de un mismo lugar de culto, la explicación del canon sería demasiado artificiosa [24]. Otro canon del mismo Concilio confirma esta asimilación entre las «dioecesanas ecclesias destitutas» y la «basilica destituta» de la que habla un poco más adelante [25].

Y tampoco es creíble que esa «dioecesana ecclesia destituta» y necesitada de la asistencia episcopal fuera precisamente la iglesia del «vicus» y centro de otras varias; debemos concluir, pues, que «dioecesana ecclesia» designa a cualquier iglesia, aunque no sea importante.

El canon 13 del mismo Concilio sólo conoce una doble clase de presbíteros: los de las «cathedralibus ecclesiis», y los de las «dioecesanis», que

---

21. C. 20: «Quamvis pene ubique custodiatur ut absque episcopo chrisma nemo conficiat, tamen quia in aliquibus locis vel provinciis presbyteri dicuntur chrisma conficere, placuit ex hac die nullum alium nisi episcopum chrisma conficere et per dioeceses destinare, ita ut de singulis ecclesiis ad episcopum ante diem paschae diaconi destinentur aut subdiaconi, ut confectum chrisma ab episcopo destinatum ad diem Paschae possit occurrere...», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 326.

22. Cfr. nota 20.

23. C. 13, *ed. cit.*, col. 324.

24. C. 7: «De dioecesanis ecclesiis vel clero id placuit definiri, ut presbyteri vel diaconi qui ibi constituti sunt cum clericis septimanas observent... quia desistente clero, quod est pessimum, comperimus in basilicis nec luminaria ministrari...», *ed. cit.*, col. 297.

25. C. 8: «Multorum casuum experientia magistrante reperimus nonnullas dioecesanas esse ecclesias destitutas: ob quam rem id constitutione decrevimus, ut antiquae consuetudinis ordo servetur, et annuis vicibus ab episcopo dioeceses visitentur, ut si qua forte basilica reperta fuerit destituta, ordinatione ipsius reparetur; quia tertia ex omnibus per antiquam traditionem ut accipiatur ab episcopis novimus statutum», *ed. cit.*, col. 297.

han de ser convocados al concilio provincial [26]. Es verdad que bajo la apelación de «dioecesanis ecclesiis», podían comprenderse todas las iglesias, no catedrales, aunque entre ellas hubiera una jerarquía, parroquiales y no parroquiales, pero es muy extraño que jamás aparezca esa distinción dentro de las «dioecesanis».

Pocos años más tarde, el año 527, Montanus, metropolita de Toledo en su carta al clero y pueblo de Palencia alude al ya citado, canon 20 del I Concilio de Toledo, que había dispuesto que cada iglesia recoja el crisma consagrado de manos de su obispo, y urge esta misma obligación a los que él llama «parochienses presbyteri» [27], de donde se deduce que todos los «parochienses presbyteri» necesitaban el crisma del bautismo y consagración. Y ya vimos cómo los «parochienses presbyteri» o su sinónimo «dioecesani presbyteri» comprendía universalmente a todos los presbíteros no catedralicios, conforme al canon 23 del Concilio tarraconense, y a otros varios cánones que citaremos inmediatamente.

El Concilio II de Braga (572) ordena que en cada iglesia los obispos examinen el orden seguido en la administración del bautismo y de la Misa, y después de una catequesis a los fieles (plebe) de aquella iglesia pasen a la siguiente. Luego cada *iglesia* tiene pila bautismal, celebra la Misa, y vincula un cierto número de fieles que la frecuentan [28].

Pero donde la similación entre «ecclesia» en general, y la «ecclesia parochialis» resulta más evidente es en el canon 2 de este mismo Concilio [29], donde alterna el empleo de ambos términos con idéntico contenido. Además, según el Concilio, los obispos solían a veces cobrar la tercia de las oblaciones «in ecclesiis parochialibus», luego si no queremos admitir que las filiales gozaban de mayores privilegios patrimoniales que las iglesias parroquiales madres, hemos de concluir que bajo la denominación «ecclesiis parochialibus», se abarca todas las iglesias fuera de la ciudad

---

26. C. 13: «Epistolae tales per fratres a metropolitano sunt dirigendae, ut non solum a cathedralibus ecclesiis presbyteros, verum etiam de dioecesanis ad concilium trahant, et aliquos de filiis ecclesiae saecularibus secum adducere debeant», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 298.

27. «...praecipiuntur ut parochienses presbyteri non per viliores personas, sed aut per semetipsos aut per rectores sacrariorum annuis vicibus chrisma a presidente sibi episcopo petant», *ed. cit.*, col. 234.

28. C. 1: «Placuit omnibus episcopis atque convenit, ut per singulas ecclesias episcopi per dioeceses ambulantes primum discutiant clericos, quomodo ordinem baptismi teneant vel missarum, et quaecumque officia quomodo peragantur... alio die convocata plebe ipsius ecclesiae doceant illos... et sic postea episcopus de ecclesia illa proficiscatur ad aliam», *ed. cit.*, col. 609.

29. «Placuit ut nullus episcoporum, quum per suas dioeceses ambulant, praeter honorem cathedrae suae id est duos solidos aliquid aliud per *ecclesias* tollat, neque tertiam partem ex quacumque oblatione populi in *ecclesiis parochialibus* requirat; sed illa tertia pars pro luminariis *ecclesiae*... Similiter et ut parochiales clerici servili more in aliquibus operibus episcopi non cogantur...», *ed. cit.*, col. 609-610.

no monasteriales. Del mismo modo todos los clérigos no urbanos son designados como «parochiales clerici».

El canon 4 nos confirma lo que ya sabemos por el Concilio I de Toledo, y por el metropolita de la misma ciudad, Montano, que el crisma para la administración del bautismo es distribuído por el obispo «per ecclesias» [30], corroborando así nuestra interpretación de los textos anteriores: todas las iglesias disponían de su pila bautismal.

Y para disipar hasta la última duda del significado de «ecclesia» y para demostrar que «ecclesia» es equivalente a «basilica» están los cánones 5 y 6 de este mismo Concilio, donde ambos términos se emplean indistintamente [31]; y apretando aún más nuestra argumentación, «ecclesia» en el canon 4 son las iglesias con pila bautismal, «ecclesia» en el canon 5 son las pequeñas iglesias rurales construídas por los fieles, y ofrecidas por el obispo a su consagración, pretendiendo algunas veces hasta pasarlas sin dote. Si nada nos induce a creer en el uso equívoco del término «ecclesia» por el mismo Concilio, en dos cánones consecutivos, hemos de admitir que las pequeñas iglesias recién construídas por los fieles contaban igual que con un altar también con una pila bautismal.

Y este mismo Concilio II bracarense, tan rico de enseñanzas sobre el tema que nos preocupa, todavía confirma en su canon 7 que la «ecclesia», sin apelativo alguno determinante, disponía de pila bautismal [32].

Después de una serie tan larga de testimonios concordantes, pienso que no constituye ninguna audacia afirmar que la pila bautismal en el mundo rural visigodo no era el privilegio de algunas iglesias más importantes, sino que cualquier basílica canónicamente consagrada estaba dotada de ella.

El Concilio III de Toledo autoriza a los obispos a convertir en monasterio «unam de parochitanis ecclesiis suis» [33]; si las «parochitanas

---

30. «Placuit ut modicum balsami, quod benedictum pro baptismi sacramento per ecclesias datur, quia singuli tremisses pro ipso exigi solent, nihil ulterius exigatur, ne forte...», González, *Collectio Canonum*, col. 610.

31. C. 5: «Placuit ut quoties ab aliquo fidelium ad consecrandas ecclesias episcopi invitantur, non quasi ex debito munus aliquod e fundatore requirant... Hoc tantum unusquisque episcoporum meminerit, ut non prius dedicet ecclesiam aut basilicam, nisi antea dotem basilicae et obsequium ipsius per donationem chartulae confirmatum accipiat: nam non levis est ista temeritas, si sine luminariis vel sine sustentatione eorum qui ibidem servituri sunt, tamquam domus privata, ita consecretur ecclesia», y el c. 6: «Placuit ut si quis basilicam non pro devotone fidei sed pro quaestu cupiditatis aedificat... ut nullus episcoporum tam abominabili voto consentiat, ut basilicam quae non pro sanctorum patrocinio sed magis sub tributaria conditione est condita, audeat consecrare», *ed. cit.*, col. 610-611.

32. C. 7: «Placuit ut unusquisque episcopus per ecclesias suas hoc praecipiat, ut hi qui infantes suos ad baptismum offerunt...», *ed. cit.*, col. 611.

33. C. 4: «Si episcopus unam de parochitanis ecclesiis suis monasterium dicare voluerit, ut in ea monachorum regulariter congregatio vivat, hoc de consensu concilii sui habeat licentiam faciendi...», *ed. cit.*, col. 349.

ecclesias» en España fueran solamente algo así como las iglesias madres, sitas en el «vicus», comprendiendo bajo sí otras varias iglesias menores o basílicas no parroquiales, esta autorización sería desorbitada. Por el contrario, si «ecclesia parochitana» designa cualquier basílica rural la concesión queda reducida a sus justas proporciones.

Dentro del clero forma el Concilio III de Toledo (589) dos grandes grupos «locales» y «dioecesani», es decir, los clérigos de la urbe, y los del medio rural, especialmente afectados estos últimos por las exacciones episcopales «per parochias» [34]. La importancia de esta división aparece sobre todo, si relacionamos los «dioecesani», es decir, los clérigos rurales todos, con los «presbyteri parochienses», sinónimo indiscutido de «presbyteri dioecesani», que conforme al c. 20 del Concilio I de Toledo debían recoger el crisma del bautismo [35].

El Concilio IX de Toledo (655) no se expresa de un modo distinto que los Concilios que acabamos de citar: las «ecclesiae parochiales» designan todas las iglesias rurales [36], pues en caso contrario tendríamos que sólo las iglesias parroquiales pagarían la tercia para la reparación de los templos, mientras las filiales estarían exentas, proposición inadmisible, sabiendo como sabemos ya desde el primer capítulo, que todas las iglesias sin excepción contaban con patrimonio propio e independiente.

Todavía podríamos citar una serie de cánones del Concilio de Mérida (666) con determinaciones muy precisas sobre el clero rural sin que en ellos aparezca la más mínima diferencia jurídica dentro de las iglesias y el clero no urbano; en el canon 12 se vuelve a repetir la división del clero en dos grupos: el «parochitanus» y el de la catedral [37], y el canon 14 tratando de las colectas (volvemos a recordar la independencia patrimonial de cada iglesia rural), sólo da normas para la ciudad, y para los «parochitanis presbyteris», luego lógico parece que cada una de aquellas esté regida por un presbítero designado como «parochitanus» [38]. Y en el canon 16

34. C. 20: «Multorum querela hanc constitutionem exegit, quia cognovimus episcopus per parochias suas non sacerdotaliter sed et crudeliter desaevire... ideo excepto quod veterum constitutiones a parochiis habere jubent episcopos, alia quae hucusque praesumpta sunt denegentur... Hi vero clerici tam locales quam dioecesani qui se ab episcopo gravari cognoverint...», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 354.

35. Cfr. nota 21.

36. C. 6: «Quum praeteritis sanctionibus notissimum habeatur, quae de rebus parochialium ecclesiarum pars episcopo conferatur...», *ed. cit.*, col. 450.

37. «Pro hujus rei causa hoc elegit unanimitas nostra, ut omnis episcopus provinciae nostrae si voluerit de parochitanis presbyteris atque diaconibus cathedralem sibi in principali ecclesia facere, maneat illi per omnia licentia...». *ed. cit.*, col. 672.

38. « Statuimus in nostris ecclesiis vel civitatibus hoc esse servandum... Similis forma et de parochitanis presbyteris in ecclesiis illis a Deo creditis erit servanda», *ed. cit.*, col. 673.

vuelve a reaparecer la identificación, ya más de una vez mencionada, entre cualquier iglesia con patrimonio propio y la «ecclesia parochitana» [39].

Y para acabar este ya demasiado fatigoso examen de los textos conciliares aduciremos tan sólo el canon 5 del Concilio XVI de Toledo. Una vez más vuelven a usarse indistintamente los términos «ecclesia» en general y «ecclesia parochitana» [40]. El canon prohibe también la encomienda de varias iglesias a un solo presbítero, y la razón alegada nos deja vislumbrar cuál era el régimen jurídico para cada iglesia: celebración regular de los oficios litúrgicos, atender a todas las necesidades que los fieles tienen del ministerio sacerdotal, y buena administración del patrimonio de la misma iglesia, en una palabra, tendencia a multiplicar las feligresías autónomas que se bastan a sí mismas para la vida litúrgica y cristiana.

Sólo cuando la pobreza de la iglesia impide el sostenimiento digno de un presbítero, el Concilio fija ese mínimo patrimonial requerido en 10 siervos, podrán unirse varias iglesias, esto es, ser encomendadas a un mismo presbítero. Esta vinculación se hace en pie de igualdad, es una unión puramente personal en el sacerdote que tiene el cargo de las mismas. Si esas iglesias hubieran dependido de otra más importante con derechos parroquiales sobre ellas, sin duda que el Concilio se hubiera expresado en otros términos.

Después de este prolijo y árido recorrido a través de toda la legislación canónica visigoda espero haber llevado al ánimo del lector la íntima convicción, de que todos los textos se interpretan perfectamente admitida la paridad jurídica de todas las iglesias rurales; en cambio en la hipótesis contraria, algunos textos tampoco ofrecerían dificultad, pero otros muchos sí, e insoluble. No olvidemos el principio básico de toda recta interpretación: los textos dudosos se han de interpretar por los ciertos, los ambiguos y equívocos por los más precisos y unívocos, no viceversa.

La aterritorialidad de las iglesias rurales.

Demostrada ya la paridad jurídica de las iglesias rurales visigodas: son designadas por el mismo nombre, todas son «parochitanas», todas tienen su patrimonio, todas administran el bautismo y el crisma, todo su clero es igualmente «parochitanus», todas son visitadas por el obispo,

---

39. «Bene disposuit divina gratia ut unaquaeque ecclesia quidquid a fidelibus collatum est habeat. Perpriscis quippe canonibus erat decretum, ut episcopus de parochitanis ecclesiis tertiam sequeretur...», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 674.

40. «...Sed et hoc necessario instituendum delegimus, ut plures ecclesiae uni nequaquam commitantur presbytero, quia solus per totas ecclesias nec officium valet persolvere, nec populis sacerdotali jure occurrere, sed nec rebus earum necessariam curam impendere: ea scilicet ratione, ut ecclesia quae usque ad decem habuerit mancipia aliis conjungantur ecclesiis», *ed. cit.*, col. 571.

todas tienen su «plebe», queda por examinar otro segundo problema: la territorialidad o aterritorialidad de tales iglesias. Hemos de confesar que la respuesta no es tan fácil como a la primera cuestión; pero con todo no faltan argumentos para hacer de la aterritorialidad la opinión más probable, o al menos, aunque contasen prácticamente con un territorio los derechos ejercidos no tenían carácter de exclusividad.

Los primeros indicios en este sentido nos los proporcionan un par de litigios sobre la pertenencia de ciertas parroquias, que fueron tratados y solventados ante el Concilio II de Sevilla (619), y la resolución de los cuales forma los cánones 1 y 2 del mismo Concilio [41].

> «...prima actione Teudulfi Malacitanae ecclesiae antistitis ad nos oblata precatio est asserentis antiquam ejusdem urbis parochiam militaris quondam hostilitatis discrimine fuisse descissam et ex parte aliqua ab ecclesiis Astigitanae, Eliberitanae atque Egabrensis urbium esse retentam. Pro qua re placuit ut omnis parochia quae ab antiqua ditione ante militarem hostilitatem retinuisse ecclesiam suam comprobaret ejus privilegio restitueretur. Sicut enim per legem mundialem his, quos barbarica feritas captiva necessitate transvexit, postliminio revertentibus redditur antiqua possessio, non aliter et ecclesia receptura parochiam quam ante retinuit cum rebus suis, sive ab aliis ecclesiis possideantur sive in cujuslibet possessionem tranfusa sunt, non erit objicienda praescriptio temporis ubi necessitas interest hostilitatis».
>
> «Secundo examine inter memoratos fratres nostros Fulgentium Astigitanum et Honorium Cordubensem episcopos discussio agitata est propter parochiam basilicae quam horum alter Celticensem alter Reginensem asseruit; et quia et inter utrasque partes hactenus limitis actio vindicata est, cujus quamvis vetusta retentio nullum juris praejudicium afferret, ideoque ne in dubium ultra inter eos nostra devocaretur sententia, prolatis canonibus synodalia decreta perlecta sunt, quorum auctoritas praemonet ita oportere inhiberi cupiditatem ut ne quis terminos alienos usurpet, ob hoc placuit inter alternas partes inspectionis viros mittendos, ita ut si in dioecesi possidentis sitam basilicam veteribus signis limes praefixus monstraverit, ecclesiae cujus est justa retentio sit aeternum dominium: quod si et limes legitimus eamdem basilicam non concludet sed tam longi temporis probatur objecta praescriptio, appellatio repetentis episcopi non valebit, quia illi tricennalis objectio silentium ponit. Hoc enim et secularium principum edicta praecipiunt et praesulum Romanorum decrevit auctoritas. Sin vero infra metas tricennalis temporis extra alienos terminos basilicae injusta retentio reperitur, repetentis episcopi juri sine mora restituetur».

Del análisis de estos textos se desprenden una serie de conclusiones

41. Ed. González, *Collectio Canonum*, col. 639-640.

de sumo interés jurídico. La primera de ellas es que el elemento esencial en la iglesia rural no es la «parochia», sino la «basílica», pues se habla de «parochiam basilicae» y no viceversa, como sería más lógico en nuestra concepción actual. En segundo término la pertenencia de la «parochia» se determina por el emplazamiento de la basílica, lo que parece un indicio de que la «parochia» como tal está indeterminada geográficamente, o recibe esta determinación sólo de la basílica.

Más importante es todavía la tercera conclusión; el Concilio parece afirmar por una parte la imprescriptibilidad de los límites diocesanos: «et quia inter utrasque partes hactenus limitis actio vindicata est, cujus quamvis vetusta retentio nullum juris praejudicium afferret», por otra, admite la prescripción de la «parochiam basilicae», luego la conclusión lógica parece ser que la territorialidad no era uno de los elementos constitutivos de la «parochia» visigoda.

A esta concepción parece oponerse la división de aquella «parochia» malagueña, mencionada en el canon I, entre las diócesis de Ecija, Elvira y Cabra. Si la «parochia» no contaba con un área geográfica, ¿qué es lo que se repartieron los obispos de dichas sedes?

Esta dificultad a primera vista casi insoluble, desaparece por sí misma si precisamos el sentido del término «parochia» en ese primer canon. «Parochia» conforme al uso ordinario en los Concilios I de Braga, c. 22; III de Toledo, c. 9; IV de Toledo, c. 33; y en los Capitula de San Martín de Braga, cap. 8, designa aquí probablemente el territorio dentro del cual se ejerce la autoridad del obispo. Al obispo malagueño le había sido arrebatada una buena pate de este territorio, durante las operaciones militares contra los bizantinos, y distribuído entre los obispos de Ecija, Elvira y Cabra; este origen bélico, y el haberse distribuído entre tres obispos inclina también a pensar que se trataba de algo más que de una parroquia ordinaria. Es de notar que el texto no dice «unam parochiam», sino «antiquam ejusdem urbis parochiam», que se traduce más cómodamente por «antiguo territorio jurisdiccional de la misma ciudad»; esta interpretación se ve confirmada por el título del canon redactado probablemente en la segunda mitad del siglo VII, y que conforme a la terminología más corriente de su época, sustituye el «parochiam = parte del territorio jurisdiccional del obispo» del cuerpo del canon por «pro quibusdam parochiis», conservando empero el mismo contenido real, que nosotros le asignamos.

Tampoco se nos puede objetar que asignamos un sentido diverso al mismo término «parochia», en dos cánones consecutivos, en el primero interpretándolo como territorio diocesano, en el segundo como parroquial; pues en cada uno de ellos lleva un determinante diverso que concreta su significado, en el primero «ejusdem urbis parochiam», en el segundo «pa-

rochiam basilicae», que es la mejor prueba del sentido indeterminado de «parochia» y de la necesidad de precisarlo en cada caso.

Pero es el canon 35 del IV Concilio toledano el que constituye la prueba más palmaria de que el territorio no es elemento esencial de la parroquia visigoda; de una manera enteramente inesperada vemos confirmada explícitamente lo que hemos dicho sobre la prescriptibilidad de la «parochia» simultaneada con la imprescriptibilidad de los límites diocesanos.

> «Sicut dioecesim alienam tricennalis possessio tollit, ita territorii conventum non adimit, ideoque basilicae quae novae conditae fuerint ad eum procul dubio episcopum pertinebunt, cujus conventus esse constiterit» [42].

Para entender rectamente este canon es un prerequisito necesario precisar bien el uso que este Concilio hace de los términos «dioecesis» y «conventus».

«Dioeceses» se halla empleado en el canon siguiente en el sentido de comunidades menores, sitas fuera de la ciudad episcopal, que deben ser visitadas todos los años por el obispo o su delegado: «Episcopum per cunctas *dioeceses* parochiasque suas per singulos annos ire oportet» [43].

«Conventus», conforme al uso del canon 53 designa el territorio sobre el cual ejerce el obispo sus poderes jurisdiccionales [44]; en cambio no hemos encontrado ni una sola vez en toda la literatura visigoda jurídica o no jurídica que el término «conventus» haya sido empleado en el sentido moderno de convento o casa religiosa, para designar el cual se utiliza en dicha época el vocablo «monasterium» [45]. El mismo canon 53 nos ofrece un ejemplo claro de este uso: «in clero, aut in monasteriis deputati» [46].

---

42. González, *Collectio Canonum*, col. 378.
43. C. 36, *ed. cit.*, col. 378.
44. «Religiosi viri propriae regionis qui nec inter clericos nec inter monachos habentur, sive hi qui per diversa loca vagi feruntur, ab episcopis in quorum conventu commanere noscuntur licentia eorum coerceatur, in clero aut in monasteriis deputati, praeter hos qui ab episcopo suo aut propter aetatem aut propter languorem fuerint absoluti», *ed. cit.*, col. 381.
45. A este propósito puede útilmente consultarse la interpretación, muy distinta de la nuestra, que del canon 35 del IV Concilio toledano ofrece García Gallo en *El Concilio de Coyanza*, p. 196-197.
46. J. Tejada y Ramiro, *Colección de Cánones de la Iglesia de España*, t. 2, pág. 288, traduce literalmente por convento dejando el sentido indeterminado, aunque la cita en la p. 289 del c. 13 del Concilio I de Orleans indicaría cierta preferencia a dar al término «conventus» un sentido territorial. En la p. 303 traduce ya abiertamente el «conventus» del canon 53 por territorio. También M. Torres, *La Iglesia en la España visigoda*, en Historia de España», dirigida por R. Menéndez Pidal, t. 2, p. 301, interpreta el «conventus» de nuestro canon como territorio: «El concepto geográfico y territorial de la diócesis llega incluso a que se disponga que toda nueva iglesia construída por quienquiera que fuese, quede sometida al obispo, 'cujus conventus esse constiterit', es decir, dentro de cuyo territorio estuviese».
Por lo demás esta es la acepción corriente de «conventus» en la época visigoda,

Creemos, pues, que en el caso concreto «conventus» no admite otra interpretación que territorio sobre el que se ejerce una jurisdicción, o quizás la jurisdicción misma que se ejerce sobre ese territorio. Esto supuesto he aquí la traducción propia del canon 35:

> «Así como por la posesión durante 30 años se adquiere una feligresía ajena, del mismo modo no se obtiene la jurisdicción sobre el territorio; por lo que las iglesias que fueron construídas de nuevo pertenecerán sin duda alguna a aquel obispo, a quien corresponde la jurisdicción territorial».

Por sorprendente que pueda aparecer a nuestra mentalidad, el texto no da lugar a dudas, una feligresía (templo, patrimonio y «jus episcopale» sobre la misma) en diócesis ajena puede adquirirse por la posesión continuada durante 30 años, pero el territorio no prescribe, y cualquier iglesia construída de nuevo en el mismo lugar pertenecerá al obispo que ejerce la jurisdicción. Las diócesis cuentan entre sus elementos constitutivos un territorio bien definido, para las parroquias no cuenta el territorio entre los elementos integrales.

Y consecuentemente se ha de proceder a la revisión de la afirmación universalmente admitida de que las diócesis visigodas modificaban sus límites por prescripción [47]; los límites permanecen invariables, lo único que puede un obispo es adquirir una o varias feligresías (templo, patrimonio y «ius episcopale») en territorio ajeno, constituyendo una especie de iglesias exentas de la jurisdicción del Ordinario del lugar.

El canon 8 del Concilio de Mérida podría aparentemente presentar alguna dificultad a nuestra tesis de la imprescriptibilidad de los límites jurisdiccionales de las diócesis, ya que en él se designa lo usurpado por el obispo salmanticense como «partem dioecesis» [48].

---

como puede comprobarse por el uso repetido de esta palabras por Idacio, *Chronicon*, ed. *P. L.*, 51, 885-890.

47. P. David, *L'organisation ecclesiastique du royaume suève au temps de Saint Martin de Braga*, en «Études historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle», p. 6.

48. «...unus de eis Sclua nomine sanctae Egiditaniae ecclesiae episcopus interpellavit sanctam synodum eo quod Justus Salamanticensis ecclesiae episcopus debitam illi teneret dioecesem, hoc enim etiam adjiciens ut de eo id unde ad Gallaeciae metropolim dioecesis suae fuerat possessum ille reciperet, quamvis longa post tempora, quae parochiae suae fuerant debita. Sed quia antiquorum canonum sunt instituta, ut si in una provincia quisquis episcopus de alterius dioecesi partem aliquam per triginta annos possederit, quietus teneat, justum perspeximus ut quia nec ille triginta annos adhuc habet quo ad hujus provinciae metropolim reductus est, et ille quod perlongo tempore non possedit recepit, et triginta adhuc non sunt in hoc illi impleti anni, sicut ille ad debitam dioecesem rediit, ita et hic qui pulsat dioecesim sibi debitam ordinante metropolitano cum suis fratribus per suum sajonem recipiat; ita tamen ut de praesentia metropolitani inspectores dirigantur, qui per evidentia signa dioeceses ipsas conspiciant, et unusquisque quod illi debitum est accipiat et habeat. Pacta vero, quae juxta

No podemos disimular la dificultad, y aún hemos de confesar que si sólo contáramos con este texto nunca hubiéramos sostenido la imprescriptibilidad de los límites diocesanos; con todo tampoco este canon es irreductiblemente opuesto a nuestra tesis, pues no se dice en él «partem territorii», sino simplemente «partem dioecesis», y las basílicas, su patrimonio, y los «iura episcopalia» correspondientes son y pueden ser cómodamente designados como «partem dioecesis». Además en este caso particular, la usurpación de la diócesis ajena, por estar basada en motivos políticos (pertenencia al reino suevo o visigodo) seguiría la frontera territorial y política de ambos reinos. Y el Concilio sin modificar los principios jurídicos, adaptaría su lenguaje por un instante al caso particular que les era presentado.

No creemos que la indeterminación de este canon reste nada de fuerza a las afirmaciones expresas del Concilio II de Sevilla: «...limitis actio vindicata est, cujus quamvis vetusta retentio nullum juris praejudicium afferret...», y del IV Concilio toledano: «...sicut dioecesim alienam tricennalis possessio tollit, ita territorii conventum non adimit...».

Dos textos que pudieran aparecer a primera vista como fautores de la parroquia territorial entre los visigodos son los cánones 33 del Concilio IV de Toledo (633), y el 19 del Concilio emeritense (666). Pero bien examinados, no solamente admiten otra interpretación diversa, sino que aún más, la interpretación ajena por completo a la territorialidad de la parroquia es la única textualmente admisible, para todos aquellos familiarizados con el estilo conciliar visigodo. Se expresa así el Concilio toledano:

«Avaritia radix cunctorum malorum cujus sitis etiam sacerdotum mentes obtinet; multi enim fidelium in amorem Christi et martyrum in parochiis episcoporum basilicas construunt, oblationes conscribunt, sacerdotes haec auferunt atque in usus suos convertunt...» [49].

Si la «parochia» de este canon designase la comunidad menor rural, actum est de la igualdad jurídica de todas las iglesias rurales, y de su aterritorialidad, ya que tendríamos basílicas construídas en el territorio de otras designadas como «parochias». Estas nuevas basílicas no pueden equipararse jurídicamente a las anteriores, pues carecen de territorio al

---

canonicam regulam inter episcopos per pacificam deliberationem justissime fuerint facta, in omnibus placet esse servanda. Omnibus vero episcopis id instituitur esse servandum, ut parochiam suam bene custodiam nec a quolibet fratre eam usurpari permittant: quibus si tricennalis numerus per voluntatem aut negligentiam occurrerit, nullo modo reddenda erit», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 670. El final de este canon donde «parochia», con el sentido de diócesis, se emplea, no por la totalidad de la misma, sino por una parte indeterminada, que puede perderse por prescripción, viene a confirmar la interpretación que dimos del canon 1 del Concilio II de Sevilla, cfr. nota 41.

49. González, *Collectio Canonum*, col. 377.

estar enclavadas en territorio ajeno, y la «parochia» aparecería como una unidad superior abarcando territorialmente varias basílicas al modo de las Galias y de Italia.

Pero ya hemos visto cómo «parochia» es un vocablo indeterminado cuyo sentido concreto ha de sacarse del contexto, o de un genitivo determinante que a veces le acompaña para indicar a qué «parochia» se refiere en el caso particular: a la diócesis, o a la parroquia actual. Para dicha nuestra no tenemos necesidad de recurrir al contexto, pues en el canon 33 del IV Concilio toledano al lado de «parochia» figura el genitivo determinante «episcoporum» indicando claramente que se refiere al territorio diocesano dentro del cual se construían las basílicas que a veces eran despojadas más de la debido por los obispos.

Caso parecido es el del canon 19 del Concilio de Mérida (666): «In parochiis multae sunt ecclesiae constitutae, quae a fidelibus factae aut paucum aut nihil de rebus videntur habere...» [50]. También aquí «parochia» tiene el sentido de diócesis, conforme al uso de este Concilio que en el canon 8, utiliza indubitablemente el mismo término por diócesis.

La Divisio Theodomiri.

No podemos cerrar la parte de nuestro trabajo dedicado al estudio de la parroquia, sujeto de propiedad eclesiástica, sin aludir al trabajo que Pierre David consagra a la organización eclesiástica del reino suevo en la época de San Martín de Braga [51]. En él ha reivindicado la genuinidad de la llamada Divisio Theodomiri, y suponiendo para España una organización parroquial semejante a la galo-italiana [52] ha pretendido hacer de este documento el Parochiale Suevorum, encontrando en él la enumeración de las parroquias de cada diócesis gallega.

No es de este lugar el examinar la genuidad de la Divisio Theodomiri; esta tarea nos llevaría demasiado lejos, y quizás no lográramos añadir nada más definitivo a las conclusiones de Pierre David. Pero aun admitiendo que en las listas de lugares, puestos bajo el epígrafe de cada diócesis, y a pesar de las interpolaciones de Lugo, y de las que más tarde añadieron otras sedes, a fuer y medida que fueron utilizando el documento [53], haya

50. González, *Collectio Canonum*, col. 675.
51. P. David, *L'organisation ecclésiastique du royaume suève au temps de Saint Martin de Braga*, en «Études historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle», p. 1-82.
52. P. David, *o. c.*, p. 72 y 73.
53. Creo que a las interpolaciones señaladas por Pierre David hay que añadir al menos otra más en el parrafito dedicado a Britonia: «Ad sedem Britonorum ecclesias que sunt intro Britones una cum monasterio Maximi et que in Asturiis sunt» (P. David, *o. c.*, p. 44). Según el crítico francés el último inciso

un fondo original, lo que no creo es que tengamos necesariamente que ver en el documento en cuestión un «Parochiale» como pretende el crítico francés.

. El título y la introducción [54] donde se indica que estamos ante una división de parroquias son, según el mismo Pierre David, adicciones muy posteriores, que no podemos tener en cuenta para valorar la naturaleza del documento.

El interpretar los datos de la Divisio Theodomiri dentro del esquema preconcebido: iglesias parroquiales en las cabezas de cantón, con oratorios, basílicas e iglesias no parroquiales en el territorio dependiente de aquéllas, no pasa de ser una transposición apriorística sin apoyo alguno documental, del régimen parroquial franco-italiano a la Península Ibérica.

Examinado el texto de la Divisio Theodomiri nos encontramos que a tres diócesis: Braga, Oporto y Tuy, se las atribuye una serie bastante numerosa de «ecclesias» en los alrededores de la urbe, y otra serie de «pagi». A Viseo, Coímbra y Lamego, series respectivas de lugares, probablemente «pagi», o pequeñas ciudades como Caliabria, que se convertiría en sede episcopal pocos años más tarde. Al tratarse de Orense, Astorga, Iría y Lugo la mayor parte de sus dependencias son unidades gentilicias. A Idaña se la atribuye toda la Egitania, Municipio y Francos. Dumio y Bretoña son dos casos particulares.

La impresión que se saca es que estamos ante una descripción del territorio jurisdiccional de las distintas sedes, basada en la enumeración de distritos urbanos, «pagi» o cantones rurales, y territorios gentilicios que pertenecían a cada sede episcopal. Nada nos autoriza, y mucho menos nos obliga a creer que se trata de parroquias jurídicamente organizadas. Por este motivo hemos preferido atenernos al título tradicional de Divisio Theodomiri, abandonando el de Parochiale Suevorum.

Que no se trata de un Parochiale estrictamente hablando, sino más bien de una lista de las ciudades y territorios de cada sede, induce a creer-

---

«et que in Asturiis sunt» aludiría tan sólo a las iglesias bretonas de Asturias; pero el sentido más obvio y las diversas variantes de los manuscritos atestiguan que se refiere más bien a las iglesias todas de Asturias, bretonas y no bretonas, En Lugo se interpoló, y de Lugo se difundió el texto base de todos los manuscritos de que directa o indirectamente tenemos noticia, y sabido es el interés que tenía esta ciudad gallega, a la época que aparece la Divisio Theodomiri, por extender la jurisdicción de Britonia a toda Asturias. Lo obvio es, que este inciso tan conforme a los intereses lucenses, proceda también de los manipuladores de aquella sede. No cayeron en la cuenta, que Asturias perteneciendo al antiguo «conventus» jurídico asturicense, sería también territorio episcopal de Astorga. Efectivamente, entre las unidades gentilicias de esta última sede se nombran los Pésicos que ocupaban la parte de Asturias lindante con la Galicia romana. Cfr. J. Caro Baroja, *Los pueblos del Norte de la Península Ibérica*, Madrid, 1943, página 57.

54. P. David, *o. c.*, p. 30-31.

lo el que varias sedes comiencen con la repetición de la ciudad episcopal: «Ad Iriensem sedem ipsa Iria», «Ad Egitaniensem tota Egitania» [55], fórmula que incluso parece aludir a toda la región. Además se nos hace un poco dificultoso admitir que una diócesis tan extensa como Astorga, que, según la misma divisio Theodomiri, comprendía Senimure y Pesicos, esto es, de Zamora al Cantábrico, con tantos montes y tan difíciles comunicaciones contara tan sólo con nueve parroquias; y otra diócesis también extensa y montañosa como Lugo con sólo tres. Si en vez de parroquias se trata de distritos, o unidades gentilicias, este número es perfectamente admisible.

Así entendida la Divisio Theodomiri ni corrobora, ni contradice a nuestra tesis sobre la naturaleza jurídica de la pequeña iglesia rural visigoda.

La paridad jurídica de todas las iglesias rurales y su aterritorialidad queda aún más confirmada, si rebasando por un instante los límites cronológicos de nuestro trabajo, nos asomamos por encima de la invasión agarena a los primeros siglos de la reconquista. En un conjunto de 3.000 diplomas, entre publicados e inéditos, relativos al reino astur-leonés (718-1038), que hemos examinado, ni una sola vez hemos tropezado con esa iglesia investida de derechos parroquiales, que tuviera como subordinadas otras iglesias no parroquiales. Los lazos que unen a veces entre sí las diversas iglesias no catedrales son de orden patrimonial, no de Derecho público eclesiástico.

El mismo García Gallo, que da por supuesta la tesis tradicional, ya que en el marco de su obra no entraba el estudio especial de la misma, confiesa que «sobre las relaciones entre las iglesias rurales, y la parroquia en cuya demarcación se encuentran, nada dicen los documentos de los siglos X y XI, y poco puede desprenderse de los decretos del Concilio de Coyanza» [56].

La aseveración del ilustre profesor madrileño podría ampliarse más aún, puntualizando que no sólo los documentos de los siglos X y XI, pero tampoco los de los siglos precedentes dicen nada sobre las relaciones entre las iglesias rurales y las parroquias territoriales, por la sencilla razón que en España esas parroquias no han nacido aún a la vida jurídica.

En toda la diplomática del período astur (718-910) sólo dos veces nos aparece el concepto de parroquia, o feligresía, y las dos en documentos falsificados posteriormente, por lo que las citas carecen de valor para este período [57].

Y del Concilio de Coyanza nada puede sacarse en limpio, pues en el canon III, I de la redacción portuguesa, que se expresa en estos términos: «Item tertiam monitionem statuimus, ut omnes ecclesie que in unaquaque

---

55. P. David, *o. c.*, p. 41 y 38.
56. A. García Gallo, *El Concilio de Coyanza*, p. 175.
57. A. C. Floriano, *Diplomática española del período astur* (718-910), t. 2, pág. 682-683.

parrochia habentur, in suorum episcoporum iure permaneant» [58], la voz «parrochia» puede y debe entenderse en el sentido moderno de diócesis [59].

Sólo después de la recepción del Derecho canónico-romano en España se aclimata entre nosotros el concepto de parroquia con sus derechos exclusivos de bautismo y sepultura principalmente [60]. El estudio de la revolución jurídica que se realiza en el seno de la iglesia española en los siglos XI y XII, paralela y de no menos importancia que la revolución litúrgica, no ha sido ni siquiera desbrozado. Una de estas novedades revolucionarias y no la menor por su transcendencia fué la introducción en España de la parroquia jurídicamente tal, pero por el momento baste con lo dicho, pues cuanto rebasa los límites del siglo VIII, cae completamente fuera del ámbito de nuestro trabajo.

Tras este examen quizás demasiado prolijo hemos llegado a la conclusión que cada iglesia rural constituía una unidad patrimonial independiente, sin ningún lazo de subordinación con cualquiera otra iglesia que no fuera la episcopal. Igualmente hemos establecido como más probable que las fuentes visigodas no conocen circunscripciones territoriales asignadas jurídicamente a cada una de estas iglesias [61], y que posiblemente un par de textos atestiguan de manera positiva su aterritorialidad. Con esta solución se armoniza más fácilmente la libertad de los fieles de aportar sus ofrendas y diezmos a la iglesia de su preferencia, atestiguada por San Fructuoso [62]. Esta situación no estorbaría que en muchos casos, y hasta en la mayoría de ellos de hecho cada una de las iglesias rurales fuese prácticamente el centro de vida cristiana de un territorio determinado, coincidente con el del núcleo urbano que se agrupaba a su alrededor,

---

58. A. García Gallo, *El Concilio de Coyanza*, p. 19.

59. A. García Gallo, *o. c.*, p. 164-165, prefiere interpretarla en el sentido moderno de parroquia, y quizás también nosotros nos hubiéramos unido a su parecer, si no hubiéramos estudiado especialmente este punto en los siglos precedentes al Concilio de Coyanza. Es verdad también que en el siglo XI se emplea la voz «parochia» en el sentido indicado por el prestigioso catedrático de la Universidad Central, aunque los documentos de ese siglo no se expresan con rigor jurídico, pues designan bajo ese término a la iglesia y comunidad rural, que al menos en la primera mitad de ese siglo aún no constituye propiamente hablando parroquias.

60. J. Orlandis, *Sobre la elección de sepultura en la España medieval*, en «A. H. D. E.», 20 (1950), p. 27-32, ha examinado los conflictos entre las iglesias parroquiales, y las de los religiosos, pero pertenecen a una época posterior.

61. Tampoco en las obras isidorianas, ni tan siquiera en el *De ecclesiasticis officiis* (ed. *P. L.*, 83, 737-826) aparece el párroco que rija una circunscripción territorial al estilo de la «pieve»; más aún, San Isidoro, que no fué testigo inmediato de la institución de los «chorepiscopi», coloca a éstos rigiendo indistintamente las iglesias de los «vicos» y las «villas» que les estaban asignadas (*De ecclesiasticis officiis*, II, cap. 6, ed. *P. L.*, 83, 787); si hubiera existido una jerarquía en las iglesias urbanas, y circunscripciones territoriales, es natural que los hubiese colocado al frente de esas iglesias principales con territorio propio.

62. *Regula communis*, cap. 2, ed. *P. L.*, 87, 1112.

y frecuentaba sus oficios, pero esta territorialidad y vinculación no revestía necesariamente carácter jurídico [63].

El «ius episcopale».

Una vez precisada la situación jurídica de la iglesia rural nos interesa delinear, aunque tan sólo sea sumariamente, los alzos que la vinculaban con la cabeza de la diócesis: el obispo.

La consagración de toda basílica recién construída era el acto solemne por el que toda nueva iglesia se veía erigida en sujeto de derechos y deberes dentro del ámbito del Derecho público eclesiástico.

Sin la consagración una basílica no era apta para el culto, y carecía de todo carácter sagrado; era una «res privata» desconocida para la iglesia. De hecho en el cuerpo de los cánones españoles coleccionados en la *Hispana* no aparece ni una sola vez el término «oratorium»; lo más probable es que la Iglesia visigoda no admitiera los lugares de culto privados, dotados de propio clero. Además, cuando sospechaba intenciones bastardas o ánimo de lucro en el donante, el medio usado para oponerse a esas pretensiones era negar la consagración de la tal basílica, conforme a lo ordenado al obispo por el Concilio II de Braga [64].

A la hora de la consagración los obispos podían dictar sus condiciones. Estas consistían en la entrega de una dote suficiente para el sostenimiento del clero y fábrica, vinculada al templo y que constituía como hemos visto su patrimonio particular. La existencia de la dote, y su carácter obligatorio nos es atestiguada por el mismo Concilio II de Braga (572), que además exige la entrega previa de la misma, por medio de la correspondiente carta de donación, para proceder a la consagración de la iglesia [65].

Si el fundador de una iglesia, y autor de su dotación era un siervo fiscal, la dote debía ser confirmada por el mismo rey, para mayor estabilidad jurídica [66].

---

63. Sobre la importancia y raigambre territorial y humana de la parroquia de Asturias véase el interesante trabajo, rico en puntos de vista orignnales, de D. Ramón Prieto Bances, *El mensaje de la Cruz de los Angeles*, p. 85-87.

64. C. 6: «Placuit ut si quis basilicam non pro devotione fidei sed pro quaestu cupiditatis aedificat, ut quidquid ibidem oblatione populi colligitur medium cum clericis dividat, eo quod basilicam in terra sua ipse condiderit, quod in aliquibus locis usque modo dicitur fieri, hoc ergo de cetero observari debet, ut nullus episcoporum tam abominabili voto consentiat, ut basilicam quae non pro sanctorum patrocinio sed magis sub tributaria conditione est condita, audeat consecrare», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 611.

65. C. 5: «...Hoc tantum unusquisque episcoporum meminerit, ut non prius dedicet ecclesiam aut basilicam, nisi antea dotem basilicae et obsequium ipsius per donationem chartulae confirmatum accipiat: nam non levis est ista temeritas, si sine luminariis vel sine sustentatione eorum qui ibidem servituri sunt, tanquam domus privata, ita consecretur ecclesia», *ed. cit.*, col. 611.

66. Conc. III de Toledo (589), c. 15: «Si qui ex servis fiscalibus fortasse

Por la consagración, la basílica y su dote pasaba a formar parte del patrimonio eclesiástico, aunque como sujeto independiente, y con fin propio; pero dentro de estos límites, sometida en todo «ad episcopi ordinationem», a lo que podríamos llamar «ius episcopale» en el ámbito del Derecho público eclesiástico [67].

Este «ius episcopale» consistía en el conjunto de derechos propios del obispo ejercido sobre las tales basílicas, como vigilar la administración del patrimonio, levantar una tercia de las rentas con destino a la reparación de las iglesias, designar y ordenar el clero de dichas basílicas, que le quedaba totalmente subordinado en las cuestiones disciplinarias, regular el culto y la administración de los sacramentos, y visitar anualmente basílica, clero y pueblo.

Este era el esquema ideal, y la mayor parte de las veces realizado, de las relaciones que debían unir al obispo con las iglesias rurales de su diócesis; pero de vez en cuando, sobre todo si los fundadores de las basílicas eran «potentes», que edificaban las iglesias en sus propias posesiones, este orden ideal venía a turbarse por las apetencias y pretensiones de los tales fundadores, dando lugar al problema de las llamadas «iglesias propias».

Las «iglesias propias».

No vamos a plantear aquí de nuevo la cuestión del origen y evolución de la «iglesia propia» en España, ya ampliamente desarrollados por don Manuel Torres y el P. Ramón Bidagor [68]. Nos limitaremos, pues, a unas breves notas complementarias que relacionando la llamada «iglesia propia» como lo hemos dicho de la iglesia rural visigoda, ilumine mejor el régimen jurídico de aquélla.

Al comenzar a surgir las cristiandades rurales en los siglos IV y V, dado el régimen de gran propiedad imperante en la época, es natural que fueran los grandes propietarios los constructores y fundadores de las nuevas iglesias rurales. La Iglesia, inspirándose sin duda en ciertos precedentes romanos, y en el interés general convierte las basílicas y su dote por medio de la consagración en «res sacras», las segrega del comercio privado,

---

ecclesias construxerint easque de sua paupertate ditaverint, hoc procuret episcopus prece sua auctoritate regia confirmari», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 352.

67. Con. III de Toledo (589), c. 19: «Multi contra canonum constituta sic ecclesias quas aedificaverint postulant consecrari, ut dotem quam ei ecclesiae contulerint censeant ad episcopi ordinationem non pertinere, quod factum et in praeterito displicet et in futurum prohibetur; sed omnia secundum constitutionem antiquam ad episcopi ordinationem pertineant», *ed. cit.*, col. 353.

68. M. Torres, *La doctrina de las «iglesias propias»*, en «A. H. D. E.», 2 (1925), 402-461; *El origen del sistema de «iglesias propias»*, en «A. H. D. E.», 5 (1928), 83-217; R. Bidagor, *La «iglesia propia» en España*, en «Analecta Gregoriana», vol. 4, Romae, 1933.

y las incorpora al patrimonio eclesiástico y a un régimen de Derecho público.

Pero este régimen canónico de las iglesias rurales no podía sustraerse por largo tiempo al influjo de los factores sociológico-económicos imperantes durante aquellos siglos. Los grandes propietarios que además del poder económico, acumulaban en sus manos una gran parte de los poderes políticos, fiscales y aun militares dentro de sus grandes posesiones, es completamente lógico, y sociológicamente hablando necesario absolutamente, que ensayaran de extender su control a las iglesias por ellos fundadas en sus propias fincas.

En una sociedad como la del Bajo Imperio, donde los principios del Derecho público en las instituciones civiles se baten en retirada, llegando a veces hasta esfumarse y fundirse con los derechos privados patrimoniales, el Derecho público eclesiástico no podía ser una excepción, tendrá que sufrir muchos embates, y hasta quizás se verá obligado a hacer sus concesiones al medio ambiente.

La desechada teoría germanista de Stutz [69], o la atracción ejercida por el régimen patrimonial más libre de los monasterios, o la aplicación a la iglesia rural del principio jurídico del «ius fundi» [70], no pasarán de ser las causas ocasionales, o los arietes jurídicos con los que se abrirá la brecha en los principios del Derecho público eclesiástico. Pero el factor decisivo determinante, es la infraestructura social-económica en que se desenvuelve la Iglesia en esos siglos.

Por eso podríamos afirmar casi a priori que en la España visigoda, donde el Estado logró centralizar, y conservar en manos reales el control de la mayor parte de los poderes políticos, fiscales y militares [71], con una legislación abundante y sistematizada, que mantenía nítidamente la distinción entre el Derecho público y el patrimonio privado [72], con una Iglesia fuerte y si cabe aún más centralizada que el Estado, no era el terreno abonado para un desarrollo exuberante de la «iglesia propia» [73].

Más aún, hablando con todo rigor jurídico podríamos afirmar que la Iglesia visigoda no conoció la «iglesia propia», y que ésta sólo pudo brotar en España sobre las cenizas del estado visigodo, y de una Iglesia maltrecha y mutilada de sus órganos centrales, los concilios, por la invasión agarena.

Veremos en seguida cómo todas las iglesias rurales en la España visigoda, erigidas en sujetos del derecho público eclesiástico, estaban totalmente sustraídas a la propiedad privada, y formaban parte del patrimonio

69. U. Stutz, *Das Eigenkirchenrecht, als Element des mittelälterlichgermanischen Kirchenrechtes*, Berlin, 1895.
70. R. Bidagor, *La «iglesia propia» en España*, p. 47-53.
71. M. Torres, *El estado visigótico*, en «A. H. D. E.», 3 (1926), 307-475.
72. *Fuero Juzgo*, 2, 1, 5, ed. Zeumer, *Leg. Vis.*, p. 37-40.
73. A. K. Ziegler, *Church und State in Visigothic Spain*, Washington, 1930.

de la Iglesia, aunque en algunas de ellas se concedieran ciertos derechos a los fundadores, por lo que si quisiéramos hablar con propiedad deberíamos prescindir del término de «iglesias propias» y hablar a lo más de iglesias de patronato.

Los primeros intentos de los fundadores por reservarse ciertos derechos sobre las iglesias levantadas por ellos y sustraerlas al régimen común de las iglesias rurales los registra ya el Concilio de Lérida (546).

> «...Ea vero quae in jure monasterii de facultatibus offeruntur, in nullo dioecesana lege ab episcopis contingantur. Si autem ex laicis quisquam a se factam basilicam consecrari desiderat, nequaquam sub monasterii specie, ubi congregatio non colligitur vel regula ab episcopo non constituitur, eam a dioecesana lege audeat segregare» [74].

La sutileza jurídica a que acudían los fundadores para lograr sus pretensiones era solicitar la consagración de la iglesia a título de basílica monasterial; así su dote recibía la consideración de bienes monasteriales. Los monasterios gozaban de plena independencia económica, y sobre todo estaban libres de la tercia episcopal para reparación de los templos. De este modo indirecto lograba el fundador eliminar al obispo del control de los bienes, y de la participación en las rentas; y al no existir comunidad monacal en la tal iglesia, era el mismo fundador el que se alzaba con la administración y control de la dote.

Pero el simple hecho que los fundadores tuvieran que recurrir a ese ardid indica que los obispos no consagraban una basílica si ésta y su dote no entraban en el régimen del Derecho público eclesiástico; y aun esta ingeniosa invención jurídica de los fundadores se vió eficazmente combatida y desarraigada por la intervención conciliar, puesto que a partir de este instante no volvemos a tener más noticia de esas consagraciones «sub specie monasterii».

Pocos años más tarde, el año 572, el Concilio II de Braga condena otro abuso que algunos fundadores han practicado en la provincia gallega [75]. Bajo invocación del «ius fundi», el propietario del terreno sobre el que la basílica se halla asentada, pretende apropiarse de la mitad de las oblaciones. La reacción del episcopado no puede ser más enérgica: ningún obispo tolerará tan abominable proyecto, ni consagrará una basílica que más que a obtener el patrocinio de los santos, se orienta al lucro económico del fundador.

El arma esgrimida por los obispos bracarenses y tarraconenses es la

74. C. 3, ed. González, *Collectio Canonum*, col. 313.
75. Cfr. nota 63.

misma: rehusar la consagración. El fundador es muy libre de hacer con sus bienes lo que le plazca, pero si desea que su basílica sea consagrada ha de entregarla a la iglesia, y someterla al Derecho público de ésta; además, junto con la basílica, y antes de la consagración ha de poner también en manos del obispo la dote correspondiente, conforme a las disposiciones de este mismo Concilio [76].

No obstante las enérgicas reacciones episcopales la resistencia de los fundadores se hace sentir; creen éstos poder seguir disponiendo y administrando los bienes dotales de las basílicas por ellos fundadas. El Concilio III de Toledo (589) insiste en la norma canónica: la dote de las iglesias forma parte del patrimonio eclesiástico, y está sometida a las ordenaciones episcopales, a eso que hemos calificado de «ius episcopale», al igual que los demás bienes de la Iglesia. Este es el sentido de su canon 19 [77].

También otro canon de este mismo Concilio, que somete a la propiedad eminente del obispo católico todas las iglesias, sitas en su diócesis, y hasta la fecha arrianas, desconoce por completo las «iglesias propias», y los derechos de cualquier particular no sólo sobre los edificios cultuales, pero aun sobre el patrimonio de los mismos [78].

La lucha es tenaz por ambas partes, y el Concilio IV de Toledo cree deber recordar lo ya preceptuado por el precedente Concilio toledano [79], al mismo tiempo que concede a los fundadores una doble garantía, que ni constituye una novedad, ni mucho menos una cesión de terreno ante las apetencias de éstos. En primer lugar los obispos prometen limitarse a la percepción de la tercia episcopal destinada a la reparación de las basílicas, norma ya tradicional y común para las iglesias fundadas y no fundadas, como demostraremos en el capítulo siguiente; si esta tercia canónica fuese rebasada por las exacciones episcopales, los fundadores o sus herederos son autorizados a presentar su reclamación ante el concilio, que forzará a los obispos a la correspondiente restitución [80].

---

76. Cfr. nota 64.

77. Cfr. nota 66.

78. C. 9: «Decreto hujus concilii hoc statuitur, ut ecclesiae quae fuerunt in haeresi arriana nunc autem sunt catholicae, ad eos episcopos cum suis rebus pertineant, ad quos parochiae ipsae in quibus ecclesiae fundatae sunt pertinere videntur», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 350.

79. C. 33: «...Noverint autem conditores basilicarum in rebus quas eisdem ecclesiis conferunt nullam potestatem habere, sed juxta canonum constituta sicut ecclesiam ita et dotem ejus ad ordinationem episcopi pertinere», *ed. cit.*, col. 378.

80. C. 33: «...Pro qua re constitutum est a praesenti concilio episcopos ita dioeceses suas regere, ut nihil ex earum jure praesumant auferre, sed juxta priorum auctoritatem conciliorum tam de oblationibus quam de tributis ac frugibus tertiam consequantur: quod si amplius quidpiam ab eis praesumptum extiterit, per concilium restauretur, appellantibus aut ipsis conditoribus, aut certe propinquis eorum si jam illi a seculo decesserunt...», *ed. cit.*, col. 377-378.

La segunda garantía concedida a los fundadores se halla comprendida en la promesa hecha, no sólo a ellos, pero a cualesquiera donantes de que en caso de verse reducidos a la indigencia la Iglesia acudirá especialmente en su ayuda con un subsidio caritativo. Dado el tenor del canon, y el lugar que ocupa entre las determinaciones conciliares, creo que no puede hablarse de un derecho concedido a los fundadores, sino del reconocimiento expreso de una obligación de equidad natural, que siempre gravó a la Iglesia, y que ésta, llegado el caso, habría siempre satisfecho sin la existencia de este canon, pero que ahora se complace en declararla y reconocerla explícitamente [81].

Estamos ya en plena época isidoriana (633), y la Iglesia visigoda todavía no ha hecho a los fundadores la más mínima concesión digna de tal nombre; el Derecho público se aplica por igual a todas las basílicas y templos de la diócesis. Esta es sin duda la norma teórica; en la práctica la Iglesia unas veces por gratitud, otras forzada por la necesidad tendría en cuenta los deseos del fundador, sobre todo en lo que atañe a la designación del clero de la basílica fundada.

Corresponden al IX Concilio toledano (655) las primeras concesiones legales en favor de los fundadores, sin que esto suponga el más mínimo abandono de los principios siempre mantenidos del Derecho público eclesiástico para las iglesias fundadas.

Aquel derecho de vigilancia del Concilio IV de Toledo, jurídicamente limitado a denunciar al concilio las exacciones episcopales que rebasasen la tercia canónica, se ve ahora ampliado hasta constituir un derecho de vigilancia para que no se produzca ninguna merma ni menoscabo en el patrimonio de la iglesia fundada, con la consiguiente capacidad jurídica para denunciar el abuso, o la mala administración ante el juez, el obispo, el metropolitano o el mismo rey, según quien fuere el causante [82].

---

81. C. 38: «Praebendum est a sacerdotibus vitae solatium indigentibus et maxime his quibus restituenda vicissitudo est: quicumque ergo fidelium de facultatibus suis ecclesiae aliquid devotione propria contulerint, si forte ipsi aut filii eorum redacti fuerint ad inopiam, ab eadem ecclesia suffragium vitae pro temporis usu percipiant», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 378-379.

82. C. 1: «Omnis itaque rei ecclesiasticae quantitas sicut remedium veniae tribuit conferenti, ita damnum rite praeparat fraudatori: et ideo nullus sacerdotum vel ministrorum ex rebus ecclesiae, quae in quibuscumque locis a fidelibus largiuntur, aliquis auferat vel juri suo aut cathedrae propriae unitati connectat. Devotio enim uniuscujusque, sicut gratanter votum contulit Deo, ita definivit quod plenitudo votorum conservaretur in loco, in quo velut si collata tenentur maneat gratia offerentis, ita si frustrantur imminet pernicies defraudantis. Verum ut rei hujus potior soliditas habeatur condignis filiis vel nepotibus honestioribusque propinquis ejus qui construxit vel ditavit ecclesiam licitum sit hanc bonae intentionis habere solertiam, ut si sacerdotem seu ministrum aliquod ex collatis rebus praeviderit defraudare, aut commonitionis honesta conventione compescant, aut episcopo vel judice corrigenda denuntient: quod si talia episcopus agere tentet, metropolitano ejus haec insinuare procurent: si autem metropolitanus talia gerat, regis haec auditibus intimare non differant. Ipsis tamen

Pero al mismo tiempo recuerda a los fundadores que este derecho de vigilancia no les autoriza a disponer de la dote de la basílica, ya que ésta no les pertenece; es el mismo principio incansablemente repetido e inculcado durante más de un siglo.

Todavía más preciosa para los fundadores es sin duda otra concesión de este mismo Concilio; se trata nada menos que del derecho de presentación del clero para las iglesias por ellos fundadas. Es muy de notar la razón alegada por el Concilio: no es un abandonar terreno y retroceder ante la presión de los fundadores, sino contribuir con esta medida a la mejor conservación y prosperidad de las «ecclesiae parochiales», que muchas veces por incuria de los obispos se veían casi abandonadas y semiderruídas. Para evitar esta bochornosa situación traspasa a los fundadores «sollicitudinem ferre praecipuam» de tales iglesias, lo que lleva consigo el proponer al obispo el rector de la misma [83].

Con el derecho de vigilancia y presentación tenemos constituído un auténtico patronato sobre las iglesias fundadas, pero éstas continúan formando parte del patrimonio eclesiástico, y sujetas en todo al «ius episcopale» al igual que las no fundadas, salvo la designación del rector por el fundador.

Además creemos deber resaltar una limitación del «ius praesentandi» que no sabemos haya sido hasta ahora puesta suficientemente de relieve. Este derecho de presentción otorgado por el IX Concilio toledano reviste un carácter personal, y es exclusivo del fundador: «ut quamdiu earumdem fundatores ecclesiarum in hac vita superstites exstiterint».

Es de notar una estudiada gradación en las prerrogativas otorgadas

---

haeredibus in eisdem rebus non liceat quasi juris proprii potestatem praeferre, non rapinam et fraudem ingerere, non violentiam quamcumque praesumere, sed hoc solum in salutarem sollicitudinem adhibere, quod aut in nullam noxam operatio nocens attingat aut vel in mulctam vel in aliquam partem salutaris merces assumat. Si quis vero deinceps haec monita temerare voluerit, et male rapta cum confusione restituet et excommunicationis annuae sententiam sustinebit», ed. González, *Collectio Canonum,* col. 447-449.

83. C. 2: «Quum saepe sit solitum etiam illa quae non debentur prece supplicationis et vi quodammodo extorqueri doloris, quanto jam sine obstaculo concedi debent exquisita simul et ordine juris et dolore compassionis? Quia ergo fieri plerumque cognoscitur ut ecclesiae parochiales vel sacra monasteria ita quorumdam episcoporum vel insolentia vel incuria horrendam decidant in ruinam, ut gravior ex hoc oriatur aedificantibus moeror quam in construendo gaudii extiterat labor, adeo pia compassione decernimus, ut quamdiu earumdem fundatores ecclesiarum in hac vita superstites exstiterint pro eisdem locis curam permittantur habere sollicitam, et sollicitudinem ferre praecipuam, atque rectores idoneos in eisdem basilicis idem ipsi offerant episcopis ordinandos. Quos si tales forsam non inveniantur ab eis, tunc quos episcopus loci probaverit. Deo placitos sacris cultibus instituat, cum eorum conniventia servituros. Quod si spretis eisdem fundatoribus rectores ibidem praesumpserit episcopus ordinare, et ordinationem suam irritam noverit esse, et ad verecundiam sui alios in eorum loco quos idem ipsi fundatores condignos elegerint ordinari», *ed. cit.,* col. 449.

a los fundadores, que revela la meticulosidad y reflexión con que los obispos visigodos redactaban sus decisiones conciliares. El derecho de vigilancia, favorable también para la Iglesia, es otorgado con la máxima amplitud: a los fundadores, a sus hijos y nietos, y a todos los parientes en general [84]. El derecho a percibir un subsidio caritativo en caso de verse reducidos a la indigencia, que significa ya una carga potencial para la Iglesia, es reconocido solamente a un círculo más reducido de personas en torno al fundador: a él personalmente y a sus hijos [85]. Y el derecho de presentación, el más oneroso de todos, es concedido con la máxima parsimonia, como exclusivamente personal del fundador.

El «ius praesentandi» visigodo es, pues, muy limitado, y no deja de llamar la atención su similitud con el del canon 1450, 2, 2.º del actual Codex Iuris Canonici [86]. Ambos nacen de un mismo espíritu: gratitud hacia el fundador, cuyo buen espíritu y alteza de miras testimonia la fundación misma, y prudente reserva ante los posibles abusos de sus herederos; la Iglesia transige un instante, pero no hipoteca el futuro de la fundación o beneficio.

El canon 19 del Concilio emeritense es el mejor testimonio histórico de la inexistencia de la «iglesia propia» en la época visigoda. Si adujéramos la parte dispositiva del canon no añadiríamos más solidez al edificio que venimos levantando, pues podría acaso tratarse, como tantas veces en las leyes, del ideal que se proponían los legisladores más que del reflejo de la realidad palpitante; pero es el preámbulo, descriptivo del momento religioso que contemplaban los Padres del Concilio, el que indirectamente, y como dato intranscendente para el fin principal del canon (lo que refuerza más y más su valor probatorio) presenta como caso normal, que los presbíteros, aun de las más pequeñas iglesias fundacionales, sean designados por el obispo, y en ese mismo preámbulo aparecen las tales iglesias tan completamente bajo el control del obispo, que éste ha de urgir al presbítero, que la tiene encomendada junto con otras, la celebración dominical de la Santa Misa, y el «memento» en la misma del fundador vivo o difunto. Bien seguro que no hubiese necesitado el prelado tomar tales precauciones de tratarse de «iglesias propias» [87].

---

84. Conc. IV de Toledo, c. 33: «...apellantibus aut ipsis conditoribus, aut certe propinquis eorum si jam illi a sacculo decesserunt...», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 378; Conc. IX de Toledo, c. 1: «...condignis filiis vel nepotibus honestioribusque propinquis ejus qui construxit vel ditavit ecclesiam licitum sit...», *ed. cit.*, col. 448.

85. Conc. IV de Toledo, c. 38: «...si forte ipsi aut filii eorum redacti fuerint ad inopiam...», *ed. cit.*, col. 379.

86. «2. Loci autem Ordinarius potest: 1.º Fidelibus... 2.º Fundationem beneficii admittere ea adiecta conditione, ut beneficium prima vice conferatur clerico fundatori vel alii clerico a fundatore designato».

87. «In parochiis multae sunt ecclesiae constitutae, quae a fidelibus factae aut paucum aut nihil de rebus videntur habere; *sacerdotali ergo decreto* presby-

El abandono en que yacían esas pequeñas iglesias, reflejado en el mismo canon, y la dificultad práctica con que el obispo tropezaría para atenderlas debidamente, y proveerlas del clero competente, nos explica la decisión episcopal del IX Concilio toledano de asociar a los fundadores a la tarea de buscar un presbítero para sus iglesias; no todo era ceder a los intereses de los seglares.

No creemos que después de este recorrido por la legislación visigoda, y especialmente después de haber considerado el canon emeritense se pueda designar a las iglesias fundacionales en España durante esta época como «iglesias propias», ya que nunca pasaron de ser iglesias bajo patronato, y por cierto de patronato bien restringido. Las exageradas pretensiones de los fundadores no encontraron un reconocimiento o tolerancia, ni siquiera tácita, de parte de los obispos; tras siglo y medio de forcejeo la iglesia mantuvo jurídicamente íntegras sus posiciones.

Cuán lejos andaban los obispos de perder terreno ante las pretensiones de los fundadores puede vislumbrarse por la situación descrita en el canon 33 del Concilio IV de Toledo, donde los obispos aparecen disponiendo arbitrariamente de los bienes fundacionales hasta el punto que se hace necesaria la intervención conciliar, y la garantía a los fundadores de que los obispos no rebasarán la tercia en sus exacciones [88].

Sólo después de la invasión agarena, barridos los concilios, y debilitado el poder de los obispos brotará la «iglesia propia», con una exuberancia tal, que revelará la existencia de un clima propicio, y de fuerzas latentes largamente represadas.

Por desgracia no han llegado a nosotros ni diplomas ni cartas fundacionales de la época visigoda para contrastar la legislación con la vida real. Entre las Fórmulas visigóticas hay una relativa a la fundación de

---

tero uni plures exstant commissae; unde cavendum est ne occurrente paupertate ordo ibidem non impleatur missae. Proinde salubri deliberatione censemus, ut pro singulis quibusque ecclesiis, in quibus presbyter jussus fuerit per sui episcopi ordinationem praeesse, pro singulis diebus dominicis sacrificium Deo procuret offerre, ut eorum nomina, a quibus eas ecclesias constat esse constructas vel qui aliquid his sanctis ecclesiis videntur aut visi sunt constulisse, si viventes in corpore sunt, ante altare recitentur tempore missae; quod si ab hac decesserunt aut discesserint luce, nomina eorum cum defunctis fidelibus recitentur suo in ordine. Si quis hanc institutionem presbyter implere neglexerit, dum talis causa per quemlibet ad aures sui episcopi pervenerit, presbyter ille excommunicationis sententia feriendus erit», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 675.

88. «Avaritia radix cunctorum malorum cujus sitis etiam sacerdotum mentes obtinet; multi enim fidelium in amorem Christi et martyrum in parochiis episcoporum basilicas construunt, oblationes conscribunt, sacerdotes haec auferunt atque in usus suos convertunt: inde est quod cultores sacrorum deficiunt dum stipendia sua perdunt, inde labentium basilicarum ruinae non reparantur, quia avaritia sacerdotali omnia auferuntur», *ed. cit.*, col. 377.

una iglesia por el rey, «Regis ecclesiam fundantis aut dotantis», pero que no nos aporta ningún elemento nuevo [89].

La autobiografía de San Valerio encierra varios pasajes de gran valor histórico por la luz indirecta con que iluminan varios puntos de la organización eclesiástica contemporánea [90]. Los datos de la autobiografía coinciden plenamente con el cuadro que hemos formado de las iglesias fundacionales.

Vivía Valerio su existencia eremítica en un tugurio sito dentro de la finca llamado Ebronanto; el propietario, de nombre Ricimiro, decide construir una iglesia y poner al frente de ella como presbítero a Valerio. Muere repentinamente Ricimiro antes de acabar la iglesia, y sus herederos, sin hacer caso de la oposición de Valerio, presentan como presbítero para la iglesia a un tal Justo, a quien el santo describe con los más negros colores. La familia de Ricimiro continúa socorriendo con sus limosnas a Valerio, hasta que por causas que nos son desconcidas, la ira real se abate sobre ellos, y ven todas sus posesiones devastadas y confiscadas, y sus peronas mismas cautivas y relegadas al exilio. De la iglesia no sabemos qué suerte pudo correr en esta catástrofe [91].

Tenemos, pues, un gran propietario que construye una iglesia y hace uso de su derecho de designar el rector de la misma; el relato valeriano no nos autoriza a afirmar más, ni a convertir la tal iglesia fundacional en «iglesia propia». En cuanto a los negros trazos con que pinta al presbítero de ella hemos de confesar nuestro escepticismo; San Valerio era de una aspereza e incontinencia verbal que no tiene par, todo su relato es la mejor prueba de ello; al obispo de Astorga, porque quiso llevarle consigo al concilio toledano, le califica de «pestilentissimum virum Ysidorum Asturicensem». Por otra parte toda la autobiografía abunda en episodios milagreros, que nos hace dudar de la exactitud de las afirmaciones valerianas, dondequiera que alcanzaba su pasión.

Un carácter como San Valerio no era el más apto para ponerle al frente

---

89. Fórmula 10: «Dum catholica mens providum animae remedium concupiscat, et sinceritas cordis erga Deum prompta faciat manere cordis arcana, totis simul viribus defixam devotionem testatur, quod humanus animus in Dei amore fragletur. Sed dum rerum omnium Creator et conditor munere, quo ipse tribuit, muneratur, fidem potius ac fidele munus intuite placatur. Offerre quippe liceat peccatori pro emundatione criminum, pro ammissa culpa facinorum, pro amputandis moribus, quo propriis imprimimur delictorum, ut commissa, te interveniente, gloriose martir ill. nostra a nobis procul dubio possunt abstergi piacula. Et quia in illo cumulo adcrescet nostrae intentionis votus, ut hoc, quod sancta vestra cella exiguum habere videtur, largire satis optimum pensaremus...», ed. K. Zeumer, *Formulae Merowingici et Karolini Aevi*, p. 580.

90. I. Arenillas, *La autobiografía de San Valerio (siglo VII) como fuente para el conocimiento de la organización eclesiástica visigoda*, en «A. H. D. E.», 11 (1934), 468-478.

91. S. Valerio, *Ordo querimonie prefatio discriminis*, n. 4-6, ed. R. Fernández Pousa, *San Valerio (Nuño Valerio): Obras*, p. 162-168.

de una iglesia [92]; quizá lo vieron así los herederos de Ricimiro, que en todo caso eran lo bastante piadosos, como para sostener al anacoreta con sus limosnas, hasta que el rayo de la ruina cayó sobre sus cabezas. El presbítero Justo, sabía vivir a los ojos del pueblo dignamente, conforme a su estado sacerdotal, aunque el apasionado Valerio lo atribuya a hipocresía: «Post tanti honoris insani temeritate iniuste adeptam ordinationem, ausus est etiam per ypocrisim simulationis sanctan temerare religionem. Nam puplice in oculis hominum per simulatum proferens sanctitatem» [93]. Quizás eran sus habilidades mímicas y musicales en el círculo familiar de los fundadores las que provocaban las iras de Valerio, y el favor de aquellos, sin que hubiera en ello ninguna falta grave, que unos fundadores piadosos no hubieran tolerado.

Todas estas salvedades son necesarias para no exagerar pintando como nefastas las consecuencias del «ius praesentandi» en la época visigoda. El mismo San Valerio prorrumpirá en medio de su diatriba contra Justo: «Numquam tales pestes Christus abere dignatus est servos» [94].

Todavía aparecen en la biografía de San Valerio, otras dos fundaciones [95], en las que la intervención episcopal es aún más marcada, pero por tratarse de iglesias monasteriales, o al menos regidas por monjes o anacoretas, dejamos para más adelante el examinarlas detenidamente.

Fuentes epigráficas.

La epigrafía visigoda registra numerosas inscripciones relativas a la fundación y consagración de las iglesias. Con gran perspicacia hace resaltar Vives [96] la diferencia que presentan las inscripciones de origen español y las restantes del mundo romano: «En el formulario de las hispánicas predominan las indicaciones propiamente litúrgicas referentes al acto de la consagración, y por esto se anota casi siempre el día en que ésta tuvo lugar. La fórmula «sacrare» o «consacrare» es casi exclusiva de las inscripciones españolas (nn. 302, 303, 307, 308, 311-313, 315-319 de n. col.); en las que, si hay la fórmula «dedicare» ésta va acompañada del nombre del obispo y del día de la celebración. En las de otras provincias, y particularmente en las numerosas de Roma, resalta más bien el vocabulario de los actos extralitúrgicos; construcción o reconstrucción de la basílica,

92. J. Fernández Alonso, *Sobre la autobiografía de San Valerio y su ascetismo*, «Hispania Sacra», 2 (1949), 259-284.
93. *Ordo querimonie prefatio discriminis*, n. 6, ed. R. Fernández Pousa, *San Valerio (Nuño Valerio): Obras*, p. 166.
94. *Ordo querimonie prefatio discriminis*, n. 6, *ed. cit.*, p. 168.
95. *Replicatio sermonum a prima conversione*, n. 7-9; *ed. cit.*, p. 183-185.
96. J. Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, n. 157, p. 49; n. 301-360, p. 98-125; n. 505, p. 168-169.

dedicación al estilo romano pagano (el dedicante no es el obispo, Diehl 1792, 1794), y en ellas no va señalado el día de la dedicación» [97].

Después de haber señalado la transcendencia jurídica del acto de consagración de una iglesia en la España visigoda, la intervención siempre necesaria del obispo, y la diversidad de régimen jurídico de las iglesias rurales visigodas por una parte, y las francesas e italianas por otra, nos es posible comprender todo el profundo significado y la íntima razón de ser, de la diferencia tan sagazmente apuntada por el Dr. Vives.

Además, esta revelación epigráfica es un claro toque de alerta para aquellos que con demasiado apresuramiento trasladan a España el esquema parroquial ultrapirenaico, o anticipan más de la cuenta el nacimiento en España de la «iglesia propia» jurídicamente tal.

Tampoco podemos pasar por alto el comentario de Vives a la indicación en los monumentos epigráficos del día de la consagración: «...podemos afirmar que de trece consagraciones datadas por el año y el día del mes, doce tuvieron lugar en domingo y sólo una (n. 302), cuyo texto es dudoso, pudo caer en sábado. Hay, pues, que admitir como seguro que en las consagraciones de tiempo visigótico se observó fielmente la regla canónica; si hubo alguna extralimitación, no es de creer fuera conmemorada en una inscripción» [98].

Si en un detalle litúrgico-disciplinar de tan escasa monta la iglesia visigótica mantenía una observancia tan fiel de la norma canónica, resultaría un poco temerario admitir que en cuestiones más graves de orden patrimonial, o de Derecho público eclesiástico, como la apropiación de las iglesias, hubiese una contradicción entre la norma jurídica y la práctica cotidiana, con la muda complicidad de los obispos.

Contra algunos casos aislados, muy pocos a juzgar por las inscripciones, de consagración de iglesias, fuera del domingo, ya se alzó inmediatamente la voz indignada del Concilio III de Zaragoza (691) [99]; no es, pues, de creer, que en una iglesia, tan atenta a la pureza de la disciplina, que celebra en unos 60 años (633-694), catorce concilios en Toledo (con un intervalo medio de menos de cinco años), además de los de Mérida (666) y Zaragoza (691) pudieran atreverse los seglares a pisotear los cánones, y apropiarse las iglesias sin airadas protestas episcopales.

Entre los fundadores y constructores que aparecen en la epigrafía visigoda figuran toda suerte de personas: reyes, obispos, abades, superioras religiosas, monjes, piadosas matronas y fieles cristianos; pero nuevos

---

97. J. Vives, *o. c.*, p. 98.
98. J. Vives, *o. c.*, p. 99.
99. C. 1: «*Ut non liceat episcopis citra dies dominicos consecrationes ecclesiarum exercere*», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 307.

detalles jurídicos, aparte de las indicaciones ya señaladas más arriba, no nos aportan las inscripciones que han aparecido hasta nuestros días.

En una época posterior a la invasión agarena, una gran parte de las cartas de donación y fundación se dirigían al santo, o a los santos patronos personificando en ellos al sujeto de propiedad. La basílica, las tierras, los siervos, los utensilios del culto, todo era propiedad del santo [100]. Las compilaciones legales visigodas, canónicas o civiles, con un mayor rigor jurídico personifican el sujeto de propiedad en la «ecclesia», tomando este término en su doble acepción; ya por el templo material, y entonces es frecuentemente reemplazado por «basílica» [101], ya con más frecuencia por la comunidad de fieles, sea ésta mayor como la sede episcopal, sea menor como la comunidad rural [102].

Pero las escrituras de donación, conforme al tenor de las Fórmulas visigodas, dando rienda suelta a una ficción piadosa comienzan ya en la época visigoda a dirigirse al santo patrono y personificar en él al titular de la propiedad [103].

100. Puede verse a este respecto cualquiera de los cartularios que han sido publicados, v. gr., L. SERRANO, *Cartulario del Monasterio de la Vega,* Madrid, 1927, p. 1.

101. Conc. IX de Toledo, c. 15, ed. GONZÁLEZ, *Collectio Canonum,* p. 453.

102. Conc. de Mérida (666), c. 15, *ed. cit.,* c. 673.

103. Fórmula 8: «Dominis sanctis atque gloriosissimis et post Deum nobis fortissimis patronis, venerandis illis martiribus, quorum reliquiae in basilica, qui in loco illo fundata est, requiescunt, ill. et ill. peccatores, servi vestri. Piaculorum nostrorum cupientes expiare flagitia et peccatorum nostrorum oneris praegravationem orationum vestrarum desiderantes adiutorio sublevari, parba pro magnis offerimus munuscula. Nullius quidem in hoc seculo hominum vos indigere censum, scimus, quia iam per sanctificationem Dominus noster in regno propitio dictatos munere cumulavit...», ed. K. ZEUMER, *Formulae Merowingici et Karolini Aevi,* p. 579; y de todo parecido la Fórmula 9, *ed. cit.,* p. 579-580.

CAPITULO TERCERO

DESTINO DE LOS BIENES ECLESIÁSTICOS

SUMARIO

División tripartita.—La tercia episcopal para la fábrica.—Otros ingresos episcopales.—«Stipendia clericorum».—Caridad y beneficencia.—Los seglares: «precariae verbo regis».

División tripartita.

Si el patrimonio eclesiástico que, como hemos visto, se iba formando a través de los siglos con las generosidades pequeñas y grandes de los fieles, llegó con el tiempo a constituir una masa de bienes en nada despreciable, menos lo eran las obligaciones económicas que sobre él gravitaban.

Además de la construcción y reparación de los edificios cultuales, como basílicas y cementerios, de los gastos ordinarios del mismo culto, y de los libros y ornamentos necesarios para su celebración; de la manutención del clero ocupado en la cura de almas, y de los jóvenes aspirantes a la clericatura, del sostenimiento de monjes y vírgenes que vivían consagrados a Dios, todavía pesaban sobre la Iglesia las enormes cargas de la caridad y previsión, que hoy han pasado a manos del Estado, u otros organismos públicos o paraestatales, bajo el nombre de asistencia social. Porque durante muchos siglos, pobres, peregrinos, viudas, huérfanos, ancianos, enfermos y toda suerte de necesitados, han esperado su alivio únicamente de manos de la Iglesia; cuando la sociedad familiar no alcanzaba a cubrir su indigencia, el único refugio abierto a su angustia era el palacio episcopal, las puertas del clero, el atrio de los monasterios.

Este amplio y variado destino de los bienes eclesiásticos se halla compendiosamente expresado en multitud de cánones, bajo las más diversas fórmulas: «...Si enim clericis vel monachis seu peregrinis aut quamlibet necessitatem sustinentibus... debetur» [1], «peregrinorum vero vel clerico-

1. IV Conc. de Toledo (633), c. 38, ed. González, *Collectio Canonum*, col. 378-379.

rum et egenorum necessitati salvo jure ecclesiae praestare permittuntur pro tempore quo potuerunt» [2], u otras del mismo estilo.

En los primeros siglos la distribución de los fondos entre las diversas necesidades quedaba a la discreción del obispo; poco a poco la costumbre, y finalmente la ley canónica fueron creando diversos coeficientes para cada clase de atenciones.

Ya el año 475 ordenaba el Papa Simplicio (468-483) una distribución en cuatro partes iguales: obispo, clero, culto, pobres [3], que no ejerció ninguna influencia en España, pues ni siquiera encontró acogida entre las Decretales de la *Hispana*.

Pocos años más tarde, en el 494, volvía a insistir el Papa Gelasio en esta división cuadripartita, en su Decretum Generale, dirigido a los obispos del Sur de Italia [4].

Entre las regiones no italianas del imperio de Occidente solamente España, según Feine [5], conoció el principio de los coeficientes en la distribución de las rentas eclesiásticas, pero no el coeficiente cuadripartito, sino otro tripartito. Conforme a él las rentas se repartían en tres partes iguales que eran entregadas al obispo, al clero, y a la fábrica de la iglesia. Aunque llame un poco la atención, la ausencia en esta división de las obras caritativas; esto es lo que substancialmente se viene afirmando y repitiendo en los esbozos generales de historia de las instituciones canónicas, sobre el empleo de las rentas en la Iglesia española, el reparto en tercias [6].

Vamos a ver en seguida que la teoría de las tercias tal como ha sido recibida en los manuales no corresponde a la verdad histórica, pero antes hemos de exponer lo más compendiosamente posible las opiniones de dos autores españoles que han tratado un poco más de cerca este problema.

Bidagor que ha hecho este tema objeto de un capítulo completo de su obra *La iglesia propia en España* admite, aun reconociendo algunas incertidumbres, la repartición tripartita como fenómeno general, al menos a partir de San Isidoro: «O sea que de todas las rentas eclesiásticas, en España, correspondía una tercera parte al obispo, otra tercera al clero, y la última tercia a las fábricas de las iglesias» [7]. Y a renglón seguido se afana Bidagor por probar que la tercia episcopal era cobrada aun en las «iglesias propias».

---

2. Conc. III de Toledo, c. 3, ed. González, *Collectio Canonum*, col. 349.
3. W. Ploechl, *Geschichte des Kirchenrechts*, t. 1, p. 244.
4. Cap. 29, ed. González, *Epistolae Decretales*, p. 135.
5. H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, t. 1: «Die katholische Kirche», pág. 116.
6. «De los ingresos de cada Iglesia se hacían tres partes: una para el obispo, otra para el clero y otra para el sostenimiento del culto y templo». Z. García Villada, *Historia Eclesiástica de España*, t. 2, parte 1.ª, p. 235.
7. R. Bidagor, *La «iglesia propia» en España*, p. 103-104.

García Gallo [8] señala magistralmente los puntos débiles de la tesis de Bidagor [9], rechaza el sistema tripartito tal como éste le propone, y defiende, como más conforme con la disciplina de la *Hispana,* otro nuevo sistema, igualmente tripartito: «Estos diferentes sistemas seguidos en la distribución de las *tertiae,* responden, sin embargo, a un principio común. Disgregado el patrimonio de las iglesias rurales del episcopal —que aún abarca el de las iglesias situadas en la ciudad donde reside el obispo—, la distribución de las tercias obedece al mismo criterio: una, para la fábrica; otra para el obispo si se trata de una iglesia catedral, o para los clérigos rectores (presbíteros y diáconos) si se trata de una iglesia rural; y de una tercera para el clero restante» [10].

Nosotros compartimos en todo el parecer de García Gallo, pero creemos al mismo tiempo que cabe todavía perfilar y completar las afirmaciones del ilustre profesor de la Universidad Central, y sobre todo cabe coordinar las diversas variantes apuntadas en la división tripartita en un sistema armónico, cuya línea general de desarrollo podemos seguir paso a paso.

La tercia episcopal para la fábrica.

El primer texto legislativo en que tropezamos con la división tripartita no es español, sino que procede de las Galias, se trata del canon 11 del Concilio I de Orleans (511). Este Concilio, aunque no sea español, reviste para nosotros un especialísimo interés, porque a él asisten los obispos del Sur de Francia, que estaban en íntimo contacto con los obispos de la Narbonense, y Tarraconense; además que muchos de sus participantes habían tenido sus diócesis hasta cuatro años antes sometidas políticamente a los reyes visigodos, y habían participado en el Concilio de Agde (506).

Por eso no creemos en modo alguno ajena a España la reglamentación patrimonial del Concilio de Orleans (511), bastante detallista y orientada hacia una afirmación de los derechos episcopales. Aumenta el valor de sus disposiciones el hecho de que el Concilio no pretenda innovar nada, sino

8. A. García Gallo, *El Concilio de Coyanza,* p. 208-213.

9. «No comprendo cómo Bidagor: «*La «iglesia propia» en España 103-104,* que ha tenido a la vista los cánones conciliares examinados en las notas anteriores, generaliza sus conclusiones y presenta, como régimen normal la distribución de las rentas eclesiásticas, la asignación de una *tertia* al obispo, otra al clero, y la tercera a la fábrica de la iglesia. Ya E. Pérez Pujol: *Historia de las instituciones de la España goda III,* Valencia, 1896, 205-7 y destacó los diferentes criterios», A. García Gallo, *o. c.,* p. 213, nota 448.

10. A. García Gallo, *o. c.,* p. 213.

restaurar la disciplina eclesiástica, después de las conmociones bélicas franco-visigodas, para lo cual invoca los usos tradicionales en su canon 10:

> «Antiquos canones relegentes priora statuta credimus renovanda, ut de his quae in altario oblationes fidelium conferuntur, medietatem sibi episcopues vindicet, et medietatem sibi dispensandam secundum gradum clerus accipiat, praediis de omni commoditate in episcoporum potestate durantibus» [11].

Este canon aunque su texto mismo no lo diga expresamente se refiere solamente al patrimonio y oblaciones de las iglesias de la ciudad episcopal, no a las iglesias rurales sobre las que dispone el canon 11:

> «De his quae parochis in terris, vineis, mancipiis atque peculiis quicumque fideles obtulerint, antiquorum canonum statuta serventur, ut omnia in episcopi potestate consistant: de his tamen quae in altario acceserint tertia fideliter episcopo deferatur» [12].

Los bienes raíces, pues, todos sin excepción, los de la iglesia catedral, y los de las iglesias rurales están bajo la inmediata autoridad del obispo, que pudiendo disponer de ellos libremente, usaría sin duda de su derecho, entregando parte de esos bienes en usufructo a clérigos precaristas. Las oblaciones manuales de las iglesias catedralicias se repartían a partes iguales entre el obispo y el clero; en las iglesias rurales el obispo recibía sólo una tercia. Las dos tercias restantes es de suponer se quedara con ellas el clero que recibía las ofrendas en el altar, ya que a éste sólo se le ordena la entrega escrupulosa de la tercia episcopal.

El Concilio de Orleans no precisa sobre quién recae la obligación de reparar los templos, pero como todo el patrimonio inmueble se encontraba en manos del obispo, él sería también lógicamente el responsable de los gastos ordinarios de conservación de las iglesias.

Este sistema divisional que vislumbramos entre los cánones de Orleans, y en particular la tercia episcopal sobre las iglesias rurales, y la consiguiente obligación de atender a la reparación de la fábrica de la iglesia, estaba también en pleno vigor, al menos en la parte Nordeste de la Península Ibérica, como lo atestigua tan sólo cinco años más tarde el Concilio de Tarragona (516). Los obispos, según este Concilio, reciben, es verdad, la tercia de las iglesias parroquiales (de la catedral nada nos dicen los Padres tarraconenses), pero con la obligación de reparar las basílicas que lo precisen; y esta distribución es presentada por el Concilio «ut

11. Ed. González, *Collectio Canonum*, col. 247.
12. *Ed. cit.*, col. 247.

antiquae consuetudinis ordo» [13]. Las dos tercias restantes quedarían para el clero local.

Ya vimos en el capítulo anterior, cómo en España para esta época, estaba ya rota la unidad patrimonial de la diócesis y cada iglesia contaba con sus propios bienes raíces; consiguientemente en este caso la tercia se extiende a todos los bienes propios de la iglesia o basílica, no sólo a las oblaciones manuales, sino también a las rentas y productos de las tierras y demás inmuebles. Así lo indica expresamente el canon tarraconense al decir: «quia tertia ex omnibus per antiquam traditionem». No es la tercia la que varía, sino la extensión patrimonial de la iglesia rural.

En el otro extremo de la Península, en la provincia de Galicia, en el reino suevo separado políticamente ciento cincuenta años del resto de España, también se conocía y practicaba la tercia, que es reglamentada por el Concilio I de Braga (561) y por el Concilio II de la misma ciudad (572). Ha sido el canon 7 del primero de estos concilios el que, según nuestro parecer, no tan acertadamente interpretado ha dado pie a la generalización de que las rentas eclesiásticas españolas se distribuían por tercias iguales entre el obispo, clero y reparación de las iglesias [14].

Ante todo no consta que este canon se refiriese a las iglesias rurales; más bien consta todo lo contrario, porque entre los encargados de la administración de la tercia destinada a la restauración de los templos figura el arcipreste, cuya jurisdicción no se extendía más allá del clero catedral.

Aunque fuese el arcediano el encargado de la administración de la tal tercia, y desapareciese así el obstáculo jurisdiccional, todavía resulta más congruente que la tercia se limitase a los ingresos de la catedral, pues si se tratara de las iglesias rurales la administración archidiaconal no podía alcanzar a cubrir las cargas anejas a ella, como la atención económica «in luminaria ecclesiae». La misma redacción del canon favorece nuestra hipótesis, ya que en él se habla de «luminaria ecclesiae» en singular, y no de «luminaria ecclesiarum» en plural, como sería lógico si se refiriese a las iglesias rurales, siempre bastante numerosas.

Y si las razones aducidas no parecen enteramente convincentes, el Concilio II de Braga (572) reunido tan sólo once años más tarde, y al que asisten también cuatro de los ocho obispos, que firmaron las actas del an-

---

13. C. 8: «Multorum casuum experientia magistrante reperimus nonnullas dioecesanas esse ecclesias destitutas: ob quam rem id constitutione decrevimus, ut antiquae consuetudinis ordo servetur, et annuis vicibus ab episcopo dioeceses visitentur, ut si qua forte basilica reperta fuerit destituta, ordinatione ipsius reparetur; quia tertia ex omnibus per antiquam traditionem ut accipiatur ab episcopis novimus statutum», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 297.

14. «Item placuit, ut ex rebus ecclesiasticis tres aequae fiant portiones, id est una episcopi, alia clericorum, tertia in recuperationem vel in luminaria ecclesiae: de qua parte sive archipresbyter sive archidiaconus illam administrans episcopo faciat rationem», *ed. cit.*, col. 603.

terior [15], prohibe terminantemente a los obispos que tomen nada, fuera de los dos sueldos del catedrático, de cualquier oblación de las iglesias parroquiales de su diócesis [16].

No hay que pensar, ni por un instante, que los mismos obispos cambiaron de parecer, y se desdijeron totalmente en un plazo de once años, en ese caso hubiesen ensayado una justificación, o explicación de su proceder; además la razón alegada, de que la tercia episcopal tenía por fin la reparación de los templos, y la atención de las luces del culto, y que si los obispos se apropiaban esta tercia, los templos se derrumbarían, no tendría sentido lógico, si el canon 7 del Concilio de Braga abarcase también las iglesias rurales, ya que según este canon además de la tercia episcopal, quedaba otra tercia completa exclusivamente asignada a esta finalidad. En cambio podemos ver en este canon un intento de algunos obispos de extender el régimen de la ciudad episcopal a todas las iglesias de la diócesis, intento que es cortado en seco por el Concilio.

Podemos, pues, concluir que la disciplina de la provincia gallega coincidía fundamentalmente con la de la provincia tarraconense: dos tercias para el clero (incluyendo en la catedral entre el clero al obispo al que correspondía a él solo una tercia completa) y la tercia restante para la fábrica de la iglesia. Esta tercia en Tarragona era recogida por el obispo, sobre quien pesaba la obligación de reparar los templos; en Braga, la misma tercia era administrada, bajo la vigilancia del obispo, por el clero local para las iglesias rurales, por el arcipreste o el arcediano para la catedral. Y esta doble modalidad, administración directa o indirecta del obispo perdurará durante casi toda la época visigoda.

La disciplina de separar una tercia de los ingresos para la fábrica del templo no era privativa de las provincias de Tarragona y Braga, sino que aparece como una peculiaridad de toda España en el Concilio nacional del año 633, el IV Concilio de la serie toledana [17].

Parece ser que no faltaba algún obispo, que además de arrebatar a

---

15. San Martín de Braga y Dumio, Andrés de Iría, Lucentius de Coímbra y Maliosus o Mahiloc de Britania. Cfr. González, *Collectio Canonum*, col. 606 y 607-608.

16. C. 2: «Placuit ut nullus episcoporum, quum per suas dioeceses ambulant, praeter honorem cathedrae suae id est duos solidos aliquid aliud per ecclesias tollat, neque tertiam partem ex quacumque oblatione populi in ecclesiis parroquialibus requirat; sed illa tertia pars pro luminariis ecclesiae vel recuperatione servetur, ut singulis annis episcopo inde ratio fiat: nam si tertiam partem illam episcopus tollat, lumen et sacra tecta abstulit ecclesiae», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 609-610.

17. C. 33: «...Pro qua re constitutum est a praesenti concilio episcopos ita dioeceses suas regere, ut nihil ex earum jure praesumant auferre, sed juxta priorum auctoritatem conciliorum tam de oblationibus quam de tributis ac frugibus tertiam consequantur: quod si amplius quidpiam ab eis praesumptum extiterit, per concilium restauretur...», *ed. cit.*, col. 377-378.

sus iglesias rurales sumas superiores a la tercia canónica, después no cumplía con el deber asignado a ésta: la reparación de los templos. El Concilio, siguiendo la que llamaremos modalidad tarraconense, que era la general en España, con excepción de la provincia gallega, autoriza a los obispos a que cobren su tercia, sin sobrepasarla en modo alguno. Al mismo tiempo les recuerda su obligación de velar por la reparación de las iglesias, para lo cual deberán visitarlas personalmente todos los años, o en caso de estar impedidos, enviar un delegado con el mismo fin [18].

San Isidoro nos dice que el delegado del obispo para la visita pastoral y vigilancia disciplinar del clero en las iglesias de la diócesis era el arcediano [19].

Es verdad que el canon no indica expresamente que los gastos de la reparación de los templos serán sufragados por el obispo, pero así parece insinuarlo de una manera implícita cuando la visita pastoral tiene por objeto «ut exquirat quid unaquaeque basilica in reparationem sui indigeat», como si el obispo fuera el primer y único responsable de la reparación. Si el encargado fuera el clero local, la visita pastoral no tendría aparentemente, como primer objetivo la inspección de las fábricas de las iglesias, sino que el obispo recibiría a lo más, el encargo de urgir esta obligación, entre otras, al rector de la iglesia rural.

Además el Concilio IV toledano invoca expresamente en el canon 33 la autoridad de los concilios precedentes, en nuestro caso I de Orleans y Tarragona, y ya hemos visto cómo la tercia episcopal iba gravada por esos dos concilios con la servidumbre de reparar los templos. En la duda hemos de interpretar el Concilio toledano, conforme a las disposiciones ciertas de aquellos otros Concilios bajo cuya autoridad se cubre.

Sin duda que los obispos gallegos basados en esta decisión del Concilio nacional del año 633, intentarían abandonar su modalidad regional, que confiaba la tercia episcopal para la fábrica a la administración del clero local, y tratarían de cobrarla y administrarla por sí mismos. El caso es, que pocos años después se alzan las quejas clamorosas del clero rural,

---

18. C. 36: «Episcopum per cunctas dioeceses parochiasque suas per singulos annos ire oportet, ut exquirat quid unaquaeque basilica in reparationem sui indigeat; quod si ipse aut languore detentus aut aliis occupationibus implicatus id explere nequiverit, presbyteros probabiles aut diaconos mittat, qui et redditus basilicarum et reparationes et ministrantium vitam inquirant», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 378.

19. Epistola I. Ad Leudefredum, n. 11: «Sollicitudo quoque parochitanorum, et ordinatio, et jurgia ad ejus pertinent curam; pro reparandis dioecesanis basilicis ipse suggerit sacerdoti; ipse inquirit parochias cum jussione episcopi, et ornamenta, vel res basilicarum parochitanarum, gesta libertatum ecclesiasticarum episcopo idem [archidiaconus] defert.», ed. *P. L.*, 83, 896. En cambio la ejecución de las órdenes episcopales parece correspondía más bien al ecónomo, Epist. I. Ad Leudefredum, n. 15: «Ad oeconomum pertinet reparatio basilicarum, atque constructio...», ed. *P. L.*, 83, 897.

y el Concilio VII de Toledo (646) encontrándolas justificadas, sale al paso de esos intentos episcopales, y ordena que en Galicia los obispos no exijan de sus iglesias nada más que los dos sueldos tradicionales [20], admitidos por el Concilio II de Braga (572).

Esta resolución del VII Concilio toledano (643), tenía sólo un alcance limitado a la provincia gallega, que se ve obligada a seguir la modalidad bracarense en la administración de la tercia, mientras que las otras provincias podían seguir rigiéndose por la modalidad tarraconense. Este es el caso de la provincia cartaginense, que en un concilio provincial, el Concilio IX de Toledo, celebrado el año 655, vuelve a insistir de nuevo confirmando el derecho del Obispo a levantar la tercia episcopal para la fábrica, y aplicarla al templo donde ha sido recaudada o a otro que mejor le pareciere [21]. Se adhieren, pues, a la modalidad tarraconense.

Once años más tarde, tocará a su vez a los obispos de la Lusitania, reunidos en su metrópoli emeritense (666) plantearse el problema de la modalidad que van a aplicar en su provincia a la administración de la tercia episcopal para la fábrica de la Iglesia. Este problema se planteaba a la provincia lusitana en circunstancias especialísimas, pues la reciente restitución a Mérida de las cuatro diócesis retenidas hasta entonces por Braga, y que seguían por lo tanto una tradición distinta, provocaría una mezcla de ambos sistemas dentro de la provincia.

Los Padres de Mérida, buscando la uniformidad se deciden seguir una vía intermedia, y fundir ambas modalidades: el obispo tiene derecho a una parte de las rentas eclesiásticas en las iglesias rurales, pero su parte nunca excederá la tercia canónica, y esta tercia deberá ser empleada

---

20. C. 4: «Inter cetera denique quae communi consensu nos conferre competenter oportuit querimonias etiam parochialium presbyterorum Gallaeciae provinciae solertissime discernere decuit, quas contra pontificum suorum rapacitates necessitas ut comperimus tandem compulit in publicum examen defferre. Hi enim pontifices, ut evidens inquisitio patefecit, indiscreto moderamine parochitanas ecclesias praegravantes, dum in exactionibus superflui frequenter existant, pene usque ad exinanitionem extremae virtutis quasdam basilicas perduxisse probantur. Ne ergo fiat de cetero quod constat hactenus inordinate praesumptum, non amplius quum duos solidos unusquisque episcoporum praefatae provinciae per singulas dioecesis suae basilicas juxta synodum Bracarensem annua illatione sibi expetet inferri, monasteriorum tamen basilicis ab hac solutionis pensione sejunctis. Quum vero episcopus dioecesem visitat, nulli prae multitudine onerosus existat nec umquam quinquagenarium numerum evectionis excedat, aut amplius quam una die per unamquamque basilicam remorandi licentiam habeat. Quicumque vero pontificum eorumdem aliter quam decernimus agendum praesumpserit, correptioni proculdubio canonum subjacebit, qua constitutionum synodalium transgressores priscorum patrum edictis corripiendos oportet», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 416-417.

21. C. 6: «Quum praeteritis sanctionibus notissimum habeatur, quae de rebus parochialium ecclesiarum pars episcopo conferatur, opportune duximus decernendum, ut si episcopus tertiam, quam de rebus eisdem sanctione paterna sibi debitam novit, aut ipsi ecclesiae cujus res esse patescit aut alteri ecclesiae cui elegerit conferre decreverit, et licitum manat, et irrevocabile robur ejus ferat», *ed. cit.*, col. 450.

no en cualquier iglesia, sino precisamente en aquella donde ha sido recaudada; pero como de hecho el obispo no puede atender personalmente al empleo de la tercia en cada iglesia rural, serán los presbíteros, rectores de las mismas, los que levantarán la carga episcopal de reparar los templos con la tercia de su iglesia destinada a tal fin. El obispo se reserva en todo caso el derecho de vigilancia, amonestando a los presbíteros negligentes y obligándoles, si hace falta, a que reparen dignamente sus iglesias. Las iglesias pobres y desprovistas de rentas, y por lo mismo de tercia, quedan encomendadas a la caridad del obispo, si su fábrica necesitase reparación [22].

Pero el conflicto latente entre los rectores de las iglesias rurales y sus prelados, a propósito de la administración de la tercia de la fábrica seguía abierto. Sin duda que no todos los obispos españoles veían con buenos ojos la disciplina bracarense que amenazaba extenderse a otras provincias, como ya lo había hecho en la provincia emeritense, donde el prelado no podría en el futuro ayudar con la tercia de las iglesias ricas a las iglesias menos dotadas, y donde lejos de obtener ningún beneficio de la tercia, todavía le quedaba encomendada al obispo la reparación de las iglesias desprovistas de bienes.

Por eso, viendo sus intereses y libertad de acción amenazados, la reacción episcopal no se hizo esperar, y tras siglo y medio, por lo menos, de coexistencia de ambas modalidades que hemos llamado bracarense y tarraconense, esta última acabará por ser adoptada para todo el reino en el Concilio XVI de Toledo (693).

El eco del conflicto, y diversas reclamaciones habrían llegado hasta el rey Egica, que no duda en incluir la tercia episcopal para la fábrica entre las cuestiones cuya solución recomendaba a los Padres en el «Tomus» que dirigió a dicho Concilio: «Pro quarum etiam reparatione a vestra universitate censendum est, ut eas unusquisque episcopus de tertiis parochialium basilicarum canonice restaurandas invigilet: qui si tertias ipsas consequi noluerit, cura sui gerendum est, ut presbyter destructae ecclesiae exinde commissam sibi basilicam reparet: evidentem censurae modum apponentes in canone, qualiter debet incuriosus quisque episcopus condem-

22. C. 16: «Bene disposuit divina gratia ut unaquaeque ecclesia quidquid a fidelibus collatum est habeat. Perpriscis quippe canonibus erat decretum ut episcopus de parochitanis ecclesiis tertiam sequeretur, cui sua plenissime sufficere possunt. Placuit huic sancto concilio, ut nullus provinciae Lusitaniae episcopus sententiae hujus terminum excedat, nec a qualibet parochitana ecclesia tertiam auferre praesumat; sed quidquid exinde consequi potuerat totum in reparationem ipsarum basilicarum proficiat. Omnes vero supradicti presbyteri qui virtutem habuerint episcopo suo placitum faciant, ut reparare ecclesias sibi commissas intendant. Quod si facerent distulerint, ab episcopo suo districti ecclesias sibi creditas, ut ratio permittit, digne reparent. Ecclesiae tamen, quae mundiales res nullas habent, sollicitudine, intentione et dispositione episcopali, ut ratio permiserit, habeant reparationem», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 674.

nari, si praescriptum pro renovandis Dei templis ordinem neglexerit adimplere» [23].

Y los obispos conformándose al «Tomus» real determinan que los pastores de cada diócesis puedan levantar la tercia de todas sus iglesias rurales para atender con ella a la reparación de los templos; sólo en el caso que todas las iglesias estuviesen restauradas y perfectamente reparadas podría el obispo disponer de la tercia para otros fines. Naturalmente que el obispo podía abandonar su tercia en manos del clero local, recayendo en este caso los deberes de reparar la fábrica sobre el mismo clero local [24].

Para que el problema quedase definitivamente zanjado el rey Egica otorga fuerza de ley civil al canon conciliar, dándole acogida en el *Fuero Juzgo,* en el Libro V: De transactionibus, Título I: «De ecclesiasticis rebus», bajo la rúbrica «De reparatione ecclesiarum, vel diversis aliis causis» [25].

Hasta qué punto hicieran los obispos uso de su derecho o prefirieran abandonar la tercia y sus cargas en manos del clero rural, no podemos precisarlo. La invasión árabe que anegó las tierras de España veinte años después, cambió radicalmente la situación jurídica y patrimonial de la Iglesia. En el reino astur, asentado en su mayor parte en la antigua provincia de Galicia, es seguro que continuó la tradición de esta región, pues precisamente en el momento que las circunstancias político-militares disminuían a ojos vistas la autoridad e influjo de los obispos sobre las iglesias rurales, no estaban en condiciones de mantener un sistema de administración de la tercia, que no tenía raigambre en la región, y que provocaría la oposición del clero local, y de los señores de las «iglesias propias», que estaban empezando a nacer.

Creemos, pues, haber probado suficientemente que nunca existió en España en las iglesias rurales una tercia episcopal distinta de la tercia de la fábrica, y que el sistema que rigió con admirable constancia en esas mismas iglesias la división de las rentas fué, dos tercias para el clero local, y una tercia para la fábrica. La administración de esa tercia de la fábrica en la provincia de Braga primeramente, y después también en la de Mérida fué abandonada en manos del clero local; en cambio en el

---

23. Ed. González, *Collectio Canonum,* col. 559.

24. C. 5: «...Idcirco unio nostrae adunationis decernit atque instituit, ut tertias quas antiqui canones de parochiis suis habendas episcopis censuerunt, si eas exigendas crediderint, ab ipsis episcopis dirutae ecclesiae reparentur; si vero eas maluerint cedere, ab earumdem ecclesiarum cultoribus sub cura et sollicitudine sui pontificis reparatio eisdem est adhibenda basilicis. Quod si omnes ecclesiae aut incolumes fuerint aut quae dirutae erant reparatae extiterint, secundum antiquorum canonum instituta tertias sibi debitas unusquisque episcopus si voluerit assequi, facultas illi omnimoda erit, ita videlicet, ut citra ipsas tertias nullus episcoporum quidpiam pro regiis inquisitionibus a parochitanis ecclesiis exigat, nihilque de praediis ipsarum ecclesiarum cuiquam aliquid causa stipendii dare praesumat...», *ed. cit.,* col. 571.

25. *Forum Judicum,* 5, 1, 5, ed. Real Academia Española, p. 61.

resto de España la tercia de la fábrica podía ser administrada por el obispo, o abandonada al rector de cada iglesia. Esta facultad episcopal fué confirmada y extendida a toda España por un canon del Concilio XVI de Toledo, y hecha ley del *Fuero Juzgo*, por Egica (687-702), lo cual no quiere decir que los obispos hicieran uso general de ella, ni mucho menos que la aplicaran inmediatamente allí donde hasta el presente no estaba admitida.

Juzgamos más probable que la tercia abarcaba todos los ingresos de la iglesia rural, incluso las oblaciones manuales, como expresamente lo declaran los Concilios de Tarragona (516) y Mérida (666), y parece insinuarlo el II de Braga [26]. Y no constituye un obstáculo a esta hipótesis del canon 21 del Concilio I de Braga [27], pues nada nos impide suponer que si el canon se refiere a las iglesias rurales, al hacer el reparto aludido el rector de la iglesia deducía previamente del total, o acumulaba a la parte personal que le correspondiera, la tercia para la reparación de la fábrica.

Además, mucho dudamos de que este canon bracarense se aplicara a las iglesias rurales; probablemente se trata tan sólo en él de las oblaciones en las basílicas urbanas, puesto que el canon pasa en silencio los domingos, día principal del culto y de las oblaciones en las basílicas rurales, pero no celebrado en las urbanas, donde el pueblo acude a la catedral, y menciona especialmente las grandes solemnidades festejadas en las diversas basílicas urbanas: festividades de los mártires, singularmente al del patrono, y conmemoraciones de los difuntos. Además el canon supone tal abundancia de clero que se turna por semanas, lo que está en consonancia con el régimen de las basílicas urbanas, que dependiendo inmediatamente del obispo eran servidas por turnos del clero catedral, mientras en las rurales el clero era escaso, y no es de creer que el rector de la iglesia faltara precisamente esas grandes festividades. Las ofrendas son guardadas por un clérigo, cuando lo natural en las iglesias rurales sería que las custodiase el presbítero, rector de la iglesia; este dato, pues, nos hace sospechar que las iglesias aludidas en este canon no tenían rector propio, como era el caso ordinario de las basílicas urbanas. Finalmente esas ofrendas que podían conservarse todo un año sin estropearse, no serían las ofrendas en especie más propias de las iglesias rurales, sino dinero, más conforme con la economía monetaria de las ciudades.

En cuanto a las iglesias fundacionales (las que otros han llamado

---

26. Cfr. notas 13, 22 y 16.

27. «Item placuit, ut si quid ex collatione fidelium aut per festivitatem martyrum aut per commemorationes defunctorum offertur, apud unum clericorum fideliter colligatur, et constituto tempore aut semel aut bis in anno inter omnes clericos dividatur; nam non modica ex ipsa inaequalitate discordia generatur, si unusquisque in sua septimana quod oblatum fuerit sibi defendat», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 605-606.

«iglesias propias»), después de lo que hemos dicho sobre su situación jurídica en el capítulo precedente, no cabe duda alguna que pagaban la tercia episcopal para la fábrica, como cualquier otra iglesia diocesana. Esto se ve expresamente confirmado por el c. 33 del IV Concilio toledano (633) [28].

En cambio las iglesias monasteriales no estaban sometidas a la tercia, pues sabemos por el Concilio VII de Toledo que eran las únicas iglesias exentas del catedrático, contribución que reemplazaba a la tercia en la provincia gallega, donde la recaudación de la misma por el obispo había caído en desuso [29]. Además todos los cánones referentes a la tercia episcopal para la fábrica hablan única y exclusivamente de las iglesias «parochitanas».

Otros ingresos episcopales.

En cuanto a la división de las rentas en las iglesias catedrales, y en las demás de la ciudad bajo la inmediata propiedad de la mitra, su regulación es completamente diversa y el obispo nunca perdió su posición predominante, ni sus poderes casi discrecionales.

Por el canon 7 del I Concilio bracarense (561) parece ser que los bienes raíces adscritos inmediatamente a la sede episcopal se dividían en tres grandes masas, una destinada al obispo y a sus atenciones, otra al clero, y la tercera para la fábrica de las iglesias de la capital, administrada esta tercera por el arcipreste o por el arcediano [30]. Nos basamos para limitar este canon a los bienes raíces en la expresión «ex rebus ecclesiasticis», que ordinariamente designa esta clase de bienes, por oposición a las «collectae» u oblaciones manuales de que trata el canon 21 del mismo Concilio [31].

De las oblaciones manuales presentadas en la catedral y demás iglesias urbanas el Concilio de Mérida (666), ordena se hagan tres partes: una para el obispo, otra par los presbíteros y diáconos, y la tercera para los subdiáconos y restantes clérigos [32]. Especial atención merece el párrafo

---

28. «...sed juxta priorum auctoritatem conciliorum tam de oblationibus quam de tributis ac frugibus tertiam consequantur: quod si amplius quidpiam ab eis praesumptum extiterit, per concilium restauretur, apellantibus aut iusis conditoribus, aut certe propinquis eorum si jam illi a saeculo decesserunt», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 377-378.

29. C. 4: «...non amplius quam duos solidos unusquisque episcoporum praefatae provinciae per singulas dioecesis suae basilicas juxta synodum Bracarensem annua illatione sibi expetet inferri, monasteriorum tamen basilicis ab hac solutionis pensione sejunctis...», *ed. cit.*, col. 417.

30. Cfr. nota 14.

31. Cfr. nota 27.

32. C. 14: «In sancta Dei ecclesia diebus festis pro consuetudine et mercede communicationis tempore a fidelibus pecuniam novimus poni. Pro hoc placuit sancto concilio hanc rectitudinis ponere regulam, ut quia omni clero com-

final del canon emeritense, de nada fácil interpretación si no le comparamos con otros cánones del mismo Concilio: «Similis forma et de parochitanis presbyteris in ecclesiis illis a Deo creditis erit servanda». ¿Hasta dónde se extiende la semejanza entre el régimen de las iglesias urbanas y rurales? ¿Recibe el obispo una tercia de estas iglesias, o al contrario ocupa el presbítero, rector de la iglesia, el lugar del obispo a los fines de distribuir las oblaciones?

El canon no nos ofrece los elementos indispensables para satisfacer estos interrogantes; pero si interpretamos esta cláusula final a la luz del canon 16 del mismo Concilio: «...nec a qualibet parochitana ecclesia tertiam auferre praesumat; sed quidquid exinde consequi potuerat totum in reparationem ipsarum basilicarum proficiat» [33], creemos que la semejanza reside en que el obispo percibe al igual que en la capital una tercia (aunque por otra disposición canónica haya de aplicarla a la reparación de las mismas basílicas «parochitanas»), y las dos tercias restantes corresponden a los presbíteros y diáconos de la basílica rural, y al clero menor si le hubiese, que es la fórmula que se aplicaba a la distribución de las rentas en las iglesias rurales, como quedó demostrado en las páginas anteriores.

Ahora bien, dado que los Concilios de Braga y Mérida no pasan de ser dos concilios provinciales, hemos de guardarnos muy bien de generalizar rápidamente y de extender a toda España sus disposiciones sobre la distribución de las rentas, y oblaciones en las iglesias episcopales. Cómo era retribuído el clero catedral es una cuestión que requiere un examen más pausado.

Entretanto señalaremos que al obispo le estaba prohibido imponer a sus parroquias cualquier otro impuesto, fuera de la tercia episcopal para la fábrica. Que no faltaron intentos episcopales en este sentido lo ponen de manifiesto las quejas y medidas tomadas por los concilios para atajar semejante abuso. El Concilio II de Braga prohibe las prestaciones personales que a veces los obispos exigían de sus clérigos [34].

---

munis labor manet in officio sancto, omnibus juxta meritum ex hoc rependatur vicissitudo. Statuimus in nostris ecclesiis vel civitatibus hoc esse servandum, ut quidquid pecuniae a fidelibus in ecclesia fuerit oblatum, fideliter collectum maneat et conservatum et fideliter episcopo praesentetur, qualiter exinde tres partes fiant aequales: unam episcopus habeat; alteram prsbyteri et diacones inibi deservientes consequentur, et inter se ut dignitas et ordo poposcerit dividant; tertia vero subdiaconibus et clericis tribuatur, ut a primiclero, juxta quod in officio eos perspicit esse intentos, ita singulis dispensetur. Similis forma et de parochitanis presbyteris in ecclesiis illis a Deo creditis erit servanda», ed. González, *Collectio Canonum,* col. 673.

33. *Ed. cit.,* col. 674.

34. C. 2: «...Similiter et ut parochiales clerici servili more in aliquibus operibus episcopi non cogantur, quia scriptum est: *Neque vi dominantes in clero*», *ed. cit.,* col. 610.

El Concilio III de Toledo condena todas las exacciones pecuniarias o personales que los obispos pudieran reclamar de sus parroquias o del clero de las mismas, fuera de las admitidas por el Derecho Canónico, sin especificar cuáles sean éstas [35].

También el *Tomus regio de Egica,* dirigido al XVI Concilio Toledano (639) se esfuerza por cercenar todos los impuestos episcopales, y proteger el patrimonio de las iglesias rurales. Los obispos no podrán gravar a sus parroquias con ningún impuesto especial destinado a satisfacer la contribución que el obispo estaba obligado a pagar al rey, sino que esa contribución ha de ser pagada de sus propios fondos; tampoco podrá entregar a nadie bienes raíces de las parroquias a título de estipendio [36]. Este deseo real se ve confirmado por el canon correspondiente del Concilio [37].

Las iglesias rurales habían logrado, pues, la autonomía más absoluta en la disposición de sus rentas; fuera de la tercia episcopal para la fábrica, que podía también serles abandonada a disposición del clero local, los obispos no pueden desviar ni un sueldo para otros fines, que no sea la propia iglesia rural o parroquial.

La única excepción, y de carácter más bien simbólico, era el catedrático; los dos sueldos que el obispo recibía de cada basílica de su diócesis en vez de la tercia, «in honorem cathedrae suae». Que sepamos sólo fué practicado en la provincia de Galicia, y nos es conocido por los Concilios II de Braga (572) [38], y VII de Toledo (646) [39]. Este último Concilio declaraba exentas de él a las iglesias monasteriales.

---

35. C. 20. «Multorum querela hanc constitutionem exegit, quia cognovimus episcopos per parochias suas non sacerdotaliter sed et crudeliter desaevire, et dum scriptum sit: *Forma estote gregis neque dominantes in clero,* exactiones dioecesi suae vel damna infligunt: ideo excepto quod veterum constitutiones a parochiis habere jubent episcopos, alia quae hucusque praesumpta sunt denegentur, hoc est neque in angariis presbyteres aut diacones neque in aliquibus fatigent indictionibus, ne videamur in ecclesia Dei exactores potius quam Dei pontifices nominari. Hi vero clerici tam locales quam dioecesani qui se ab episcopo gravari cognoverint, querelas suas ad metropolitanum deferre non differant, qui metropolitanus non moretur ejusmodi praesumptiones districte coërcere», ed. González, *Collectio Canonum,* col. 354.

36. «Nam et hoc honorificentia vestra promulgari curabit, ut nemo episcoporum pro regiis inquisitionibus exhibendis parochialium ecclesiarum jura contingat nec quascumque exinde inquisitiones aut evectiones exigere audeat, sed de praediis suarum sedium regio culmini solita perquisitionum obsequia deferat, nihilque de rebus earumdem paroquialium ecclesiarum causa stipendii cujuspiam dare praesumat: quod si fecerit, duorum mensium spatio excommunicari se noverit», *ed. cit.,* col. 559-560.

37. C. 5: «...ita videlicet, ut citra ipsas tertias nullus episcoporum quidpiam pro regiis inquisitionibus a parochitanis ecclesiis exigat, nihilque de praediis ipsarum ecclesiarum cuiquam aliquid causa stipendii dare praesumat...», *ed. cit.,* col. 571.

38. C. 2, cfr. nota 16.

39. C. 4, cfr. nota 20 y 29.

«Stipendia clericorum».

Ya hemos visto cómo en la época visigoda en las iglesias rurales fuera de la parte dedicada al culto y fábrica del templo, todas las rentas eclesiásticas íntegramente pasaban a poder del clero.

Pero en una época no muy anterior todavía al establecimiento en España de los visigodos, el obispo podía distribuir las rentas de todas las iglesias de su diócesis, siguiendo únicamente su buen sentir y parecer. Esta es la disciplina que todavía el año 511, después del hundimiento del reino visigodo en la mayor parte de las Galias, intenta restaurar el Concilio I de Orleans [40].

Aunque prácticamente vigiese ya la costumbre de que los clérigos de cada iglesia viviesen del patrimonio de ella, todavía se mantiene el principio jurídico de que los clérigos recibiesen los bienes inmediatamente de manos del obispo, con independencia del oficio que desmpeñan. Esta sería la interpretación más natural del canon 22 del Concilio de Agde (506) en el que los presbíteros de la catedral y los rurales aparecen recibiendo de manos de su obispo bienes eclesiásticos, sin que se apunte ninguna diferencia jurídica [41].

El Código de Eurico nos testimonia también que los clérigos recibían lotes de bienes de la iglesia para su usufructo particular [42]. La existencia de estos mismos lotes de tierras atribuídas a un clérigo para ayudarle a su sustentación ha dejado también las huellas en el Concilio II de Toledo (527) [43].

Pero este sistema de retribución del clero va a desaparecer muy pronto en las iglesias rurales; al constituirse el patrimonio independiente de cada basílica rural, el usufructo de este patrimonio queda reservado al clero propio de la basílica, reemplazando este usufructo al de los lotes de tierras asignados antes por el obispo.

Con este nuevo sistema de retribución independiente por basílicas, nace el régimen de las tercias, que ya hemos estudiado, y cada rectorado

---

40. C. 10: «...praediis de omni commoditate in episcoporum potestate durantibus», c. 11: «De his quae parochiis in terris, vineis, mancipiis atque peculiis quicumque fideles obtulerint, antiquorum canonum statuta serventur, ut omnia in episcopi potestate consistant...», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 247.

41. «...id statuimus quod omnes jubent, ut civitatenses sive dioecesani presbyteri vel clerici, salvo jure ecclesiae, rem ecclesiae sicut permiserint episcopi teneant», *ed. cit.*, col. 234.

42. Fragmentum 306: «...Filii autem clericorum, qui terras vel aliquid ex munificentiae ecclesiae possident, si in laicos conversi fuerint, vel de servitio ecclesiae discesserrint...», ed. Zeumer, *Leg. Vis.*, p. 12.

43. C. 4: «Si quis sane clericorum agella vel vineolas in terris ecclesiae sibi fecisse probatur sustentandae vitae causa, usque ad diem obitus sui possideat...», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 331.

de basílica se erige en una especie de beneficio eclesiástico dotado con los dos tercios de las rentas.

Este beneficio rectoral que se va formando desde los primeros años del siglo VI aparece ya perfectamente delineado con todos sus rasgos en el Concilio de Mérida (666): las rentas basilicales van unidas al oficio rectoral, aunque a éste le corresponda subvenir a las necesidades de los clérigos menores [44], o del presbítero sustituto con la congrua correspondiente; igualmente está asegurada la perpetuidad, pues ni aun en el caso de traslado a la catedral, pierde el rector de la iglesia su beneficio, ni el derecho a las rntas del mismo [45].

En cambio, en la catedral, continuará vigente el sistema tradicional de los «stipendia», o lotes de tierra otorgados en cada caso por el obispo conforme a los méritos, servicios, y grado de cada clérigo [46].

Las primeras normas canónicas españolas que pudieron servir de pauta a la omnímoda libertad del obispo para distribuir las rentas catedralicias, y que han llegado hasta nosotros, creemos se remontan al Concilio I de Braga (561): una tercia para el obispo, otra para el clero catedral, y otra para los gastos del culto y fábrica de la iglesia [47]. Ya expusimos más arriba las razones que nos inclinaban a pensar que este canon se refería a los bienes raíces catedrales.

En cuanto a las oblaciones manuales en la ciudad episcopal, si las recibía el mismo obispo personalmente, no sabemos cómo se haría la distribución de las mismas: San Isidoro nos dirá que el arcediano «collectam pecuniam de communione ipse accipit, et episcopo ipse defert, et clericis partes proprias ipse distribuit» [48].

Si las recibían los clérigos en ausencia del obispo, en su turno semanal por las otras basílicas de la ciudad, donde no celebraba de ordinario el

---

44. C. 18: «Proinde instituit haec sancta synodus, ut omnes parochitani presbyteri, juxta ut in rebus sibi a Deo creditis sentiunt habere virtutem, de ecclesiae suae familia clericos sibi faciant, quos per bonam voluntatem ita nutriant ut et officium sanctum digne peragant, et ad servitium suum aptos eos habeant. Hi etiam victum et vestitum dispensatione presbyteri merebuntur, et domino et presbytero suo atque utilitati ecclesiae fideles esse debent», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 675.

45. C. 12: «...ab ecclesiis tamen in quibus prius consecrati sunt vel a rebus earum extranei non maneant, sed pontificali electione sub presbyteri ipsius ordinatione presbyter alius instituatur, qui sanctum officium peragat et discretione prioris presbyteri victus et vestitus rationabiliter illi ministretur ut non egeat: aut si quaesierit qui ordinatur stipendium a suo presbytero accipiat, quantum dignitas officii eum habere expetat; clericis vero vel quos ad serviendum ei dederit per discretionis modum quae necessaria sunt ministret...», *ed. cit.* col. 672.

46. Concilio de Agde, c. 36: «Clerici etiam omnes qui ecclesiae fideliter vigilanterque deserviunt, stipendia sanctis laboribus debita secundum servitii sui meritum vel ordinationem canonum a sacerdotibus consequantur», *ed. cit.*, col. 237.

47. C. 7, cfr. nota 14.

48. Epistola I. Ad Leudefredum, n. 12, ed. *P. L.*, 83, 896.

obispo, debían ser guardadas por uno de los clérigos para repartirlas una o dos veces al año entre todos los clérigos que se turnaban en las tales basílicas, conforme al Concilio I de Braga. No consta que el obispo recibiera parte alguna en estas últimas oblaciones; probablemente se repartían íntegramente entre los clérigos catedralicios que por turnos semanales pasaban por las basílicas urbanas [49].

Estas disposiciones del I Concilio bracarense no tuvieron especial resonancia ni en los concilios generales, ni en otros provinciales. Seguramente en el resto de España continuaban los obispos disponiendo discrecionalmente de las rentas, y del usufructo de los bienes de sus sedes, distribuyendo una parte de ellos, en lotes de tierras, inmuebles y siervos, en concepto de «stipendia», a los clérigos o a otras personas que prestaban sus servicios a la Iglesia, y con las rentas del patrimonio restante atendían a los gastos generales, a las necesidades del «episcopium» y al sostenimiento de la escuela aneja.

La pervivencia de estos «stipendia clericorum» es reiteradamente testimoniada para el año 589 por el Concilio de Narbona [50]. Para atajar los intentos de apropiación de estos «stipendia» por parte de los clérigos, so pretexto de prescripción, el Concilio VI de Toledo (638) ordenó que los «stipendia» se distribuyesen solamente mediante «litteras precarias»; además así podría el obispo retirarlos más fácilmente en caso de indignidad [51].

El Concilio de Mérida (666) vuelve de nuevo sobre los «stipendia clericorum»; confirma la plena libertad jurídica del obispo para otorgar los tales «stipendia» a quien le pareciese, e igualmente su derecho a retirarlos con causa razonable [52]. En cambio, respecto de las ofrendas manuales, ya

---

49. C. 21, cfr. nota 27.

50. C. 10, 11, 12 y 13, ed. González, *Collectio Canonum*, col. 661-662.

51. C. 5: «Saepe fit ut proprietati originis obsistat longinquitas temporis; quapropter providentes decernimus, ut quisquis clericorum vel aliarum quarumlibet personarum stipendium de rebus ecclesiae cujuscumque episcopi percipiat largitate, sub precariae nomine debeat professionem scribere, ut nec per tentionem diuturnam praejudicium afferat ecclesiae, et quaecumque in usum perceperit debeat utiliter laborare, ut nec res divini juris videantur aliqua occasione negligi, et subsidium ab ecclesia cui deserviunt percipere possint clerici: quod si quis eorum comtempserit facere, ipse se stipendio suo videbitur privare», *ed. cit.*, col. 403-404.

52. C. 13: «In ecclesia Dei sancta congregatio clericorum fit non modica, et sunt aliqui quorum intentio non pauca est in sancto Dei officio, atque multi quos segnitudinis fastus minime perducit ad bonum profectum. Ob hoc ergo sancto huic placuit concilio, ut quemcumque episcopus ad bonum profectum viderit crescere, per bonam intentionem venerandi, amandi et honorandi atque de rebus ecclesiae quod voluerit illi largiendi habeat potestatem: haec enim causa et majoribus majorem praestat gratiam et minores excitat ut ad melius tendant. Quidquid ergo bonis largitur per gratiam ita in jus habeant, ut et remedium ex hoc sentiant et rem Deo dicatam ad augmentum perducant. Quod si id quod acceperint per suam tepiditatem ad profectum minime perduxerint aut detrimentum patuerit, episcopus habeat licentiam sine ullo praejudicio in jure ecclesiae revocare rem propriam», *ed. cit.*, col. 672.

vimos más arriba, cómo el mismo Concilio prescribe una norma al obispo para la distribución de las mismas: una tercia al obispo, otra a los presbíteros y diáconos, y la tercera a los clérigos menores [53].

Resumiendo, pues, podemos afirmar que los bienes raíces de la iglesia catedral y basílicas urbanas permanecieron firmemente en manos del obispo durante toda la época visigoda; el obispo distribuía parte de ellos, según su conciencia, entre los clérigos catedralicios en usufructo revocable, pero generalmente vitalicio; sólo el Concilio II de Braga (561) intentó fijar en un tercio la parte que debía ser distribuída en «stipendia». En cuanto a las oblaciones, no tan importantes y también bajo control episcopal, la norma de distribución seguida en las catedrales y demás basílicas urbanas, era más variada, no nos consta su uniformidad y es de suponer que cada iglesia seguiría en este punto las costumbres locales.

Caridad y beneficencia.

Hasta ahora hemos examinado la distribución, por así decir, jurídica, que se hacía de las rentas eclesiáticas, y hemos encontrado dos beneficiarios en las iglesias rurales: clero y fábrica. Y con todo, los bienes eclesiásticos son frecuentemente designados por los concilios visigodos como «pauperum alimenta» [54], «res unde pauperes vivunt» [55], «de rebus pauperum judicatur reus» [56] y con otras fórmulas equivalentes. ¿Dónde está, pues, la parte que a los pobres y necesitados correspondía?

Por más que revolvamos toda la literatura jurídica y no jurídica de la época visigoda no encontraremos señal alguna de que los pobres y necesitados tuvieran asignada una parte determinada de las rentas eclesiásticas. La asistencia caritativa y benéfica quedaba a la discreción del obispo y del clero, pero sobre ellos pesaba el gravísimo deber moral de repartir entre los necesitados una buena parte de las rentas eclesiásticas que ellos recibían no sólo para su propia sustentación, sino también para los pobres, peregrinos, viudas y enfermos.

En las parroquias rurales, era el presbítero o rector de iglesia, el que, dentro de lo posible, debía acudir en socorro de los indigentes de la feligresía, con las dos tercias de las rentas y oblaciones que a él y a su clero les estaban reservadas.

En las ciudades era el obispo, personalmente muchas veces y otras por intermedio de sus diáconos, el que distribuía entre los necesitados una gran parte de las rentas de los bienes catedrales, que quedaban a su libre

53. C. 14, cfr. nota 32.
54. Concilio VI de Toledo, c. 15, ed. González, *Collectio Canonum*, col. 107.
55. Concilio de Agde, c. 7, *ed. cit.*, col. 231.
56. Concilio II de Sevilla, c. 9, *ed. cit.*, col. 643.

disposición; y a las que, no raramente, añadía los réditos de su propio patrimonio privado.

Así Masona, metropolitano emeritense, funda un hospital, el primero en los anales españoles, y le dota de un patrimonio propio; recluta un cuadro de médicos y enfermeros, a quienes confía la búsqueda y asistencia de los enfermos, e insiste para que no les falte detalle asistencial, hasta el punto que parece el buen obispo poner todas sus delicias en el recreo y alivio de los enfermos[57].

El mismo obispo Masona asistía personalmente a la distribución de aceite, vino y miel a los pobres que acudían a su palacio, y con un fino rasgo de delicada caridad mandaba romper la vasija diminuta que le alargaban vacía, para que volviesen con otra mayor[58]. Y su afán y sus recursos ingeniosos para correr en ayuda de todos los que se encontraban en angustias económicas le llevó a fundar una especie de Monte de Piedad, encomendado a un diácono de Santa Eulalia, con un capital de 2.000 sueldos, donde podían retirar, sin interés alguno, las sumas necesarias para cualquier necesidad perentoria, cuantos a él acudiesen y prestasen la caución debida[59].

Masona no era un caso aislado; pocos son los datos biográficos de obispos visigodos que han llegado hasta nosotros, pero entre esos pocos no faltan los rasgos de liberalidad. Así de San Eladio, metropolitano de Toledo (615-633), se pondera especialmente la ardiente caridad con que re-

---

57. *Vitae Patrum emeritensium,* cap. 9: «Deinde xenodochium fabricavit magnisque patrimoniis ditavit, constitutisque ministris vel medicis, peregrinorum, et aegrotantium usibus deservire praecepit; taleque praeceptum dedit, ut cunctae urbis ambitum medici indesinenter percurrentes, quemcumque servum seu liberum, christianum seu Judaeum reperissent aegrum, ulnis suis gestantes ad xenodochium deferrent, straminibus quoque lectulis nitide praeparatis, eumdem infirmum ibidem superponentes, cibos delicatos et nitidos eousque praeparantes, quousque cum Deo aegroto ipso salutem pristinam reformarent. Et quamlibet a praediis xenodochium collatis multis deliciarum copia pararetur, adhuc viro sancto parum esse videbatur; sed his omnibus adjiciens majora, praecepit medicis, ut sagaci sollicitudine gererent curam, ut de omnibus exeniis ab universis actuariis ex omni patrimonio ecclesiae in atrium illatis medietatem acciperent, et eisdem infirmis deferrent», ed. *Act. SS. Nov.*, t. 1, p. 327-328.

58. *Vitae Patrum Emeritensium,* cap. 9: «Si quis enim de civibus urbis aut rusticis de ruralibus ad atrium ob necessitatem accesisset, liquorem vini olei vel mellis a dispensatibus poposcisset, et vas parvulum, in quo levaret, exhibuisset, et cum vir sanctus, ut erat semper obtutu gratus, jocundo vultu, mox ipsum vasculum confringi, et ut majus deferret, praecipiebat», ed. *Act. SS. Nov.*, t. 1, pág. 328.

59. *Vitae Patrum Emeritensium,* cap. 9: «In eleemosynis vero pauperum quantum largus extiterit, soli Deo reservatum est nosse; tamen et de ipso quamdam particulam enarremus. Tanta illi cura erat pro omnium vita aerumnosa miserorum, ut ad basilicam sanctissimae virginis Eulaliae diacono, viro venerabili, Redempto nomine, qui praeerat, duo millia solidos dederit, e quibus, mox ut aliquis urguente necessitate advenerit, facta cautione, quantos vellet absque aliqua mora vel difficultate acciperet, suisque angustiis consuleret...», ed. *Act. SS. Nov.*, t. 1, p. 328.

partía sus socorros a los pobres [60]; y de San Isidoro, se cuenta cómo ya enfermo y próximo a morir manda repartir a los pobres hasta la última moneda [61]. Ricimiro, obispo de Dumio, poco antes del X Concilio toledano (656), deja toda su fortuna en usufructo a los pobres que percibirán cada año las rentas íntegras de todos los bienes que la componían [62].

Los seglares: «precariae verbo regis».

No sólo los clérigos estaban al servicio de la Iglesia, a las veces también precisaba ésta de los servicios de los seglares: servicios domésticos, servicios menores en el templo, gestiones administrativas y jurídicas, incluso el cargo de ecónomo o administrador general de los bienes del obispado estuvo temporalmente desempeñado por un seglar [63].

En muchos casos estos seglares pertenecían a la «familia» de la iglesia particular, pero pertenecieran a ella o no, es lógico que el obispo atendiera a su sustento económico. Para cumplir con este deber el obispo les entregaba a ellos también, lo mismo que a los clérigos, lotes de tierra pertenecientes a la cátedra episcopal, a título de «stipendium», y sujetos al mismo régimen jurídico y vicisitudes que los «stipendia clericorum» [64].

Razones de gratitud y aun de cierta equidad natural movían a los obispos a permitir que las viudas de los clérigos continuasen en el disfrute del «stipendium» del difunto, siempre que aquellas ofreciesen a sus hijos «in obsequium ecclesiae» [65].

También los hijos de los clérigos, y de los obispos, ofrecidos por sus padres al servicio de la Iglesia, podían disfrutar de un «stipendium», el paterno u otro que el obispo les hubiese señalado en vida o testamentariamente, si perseveraban en la clericatura [66]. Que alguna vez abandonado

---

60. S. Ildefonso, *De viris illustribus*, cap. 7: «Miserationes, eleemosynarumque copias tam largiter egenis intulisse probatur, ac si de illius stomachus putasset inopum et artus descendere, et viscera confoveri...», ed. *P. L.*, 96, 201-202.

61. S. Braulio, *Praenotatio librorum S. Isidori*: «Igitur post hanc confessionem, vel orationem, residuam egenis et pauperibus mox dari jussit pecuniam», ed. *P. L.*, 82, 70.

62. Aliud decretum, ed. González, *Collectio Canonum*, col. 466-468.

63. Fué prohibido por el Concilio II de Sevilla (619), c. 9, *ed. cit.*, col. 643-644.

64. Cfr. nota 51.

65. *Forum Judicum*, 5, 1, 4: «...Sed et vidue sacerdotum vel aliorum clericorum, que filios suos in obsequium eclesie conmendant, pro sola miseratione de rebus eclesiasticis, quas pater tenuit, non efficiantur exteri», ed. Zeumer, *Leg. Vis.*, p. 145.

66. *Forum Judicum*, 5, 1, 4: «Heredes episcopi seu aliorum clericorum, qui filios suos in obsequium eclesie conmendaverit et terras vel aliquid ex munificentia eclesie possederint, si ipsi in laicis reversi fuerint aut de servitio eclesie, cujus terram vel aliquam substantiam possidebant, discesserint, statim quod possidebant amittant», *ed. cit.*, p. 144.

el servicio de la Iglesia, y reducidos al estado laical, pretendían no obstante retener el «stipendium», pretextando probablemente el título hereditario, se infiere de un *Fragmento Euriciano,* que condenaba este abuso [67].

Esta amenaza hereditaria que se cernía sobre los «stipendia clericorum», no debió de ser ni muy grave ni muy frecuente, pues sólo conocemos una intervención conciliar contra ella, y por cierto de los primeros años de la dominación visigoda en la península; se trata del canon 4 del Concilio II de Toledo (527) [68].

En su obra *En torno de los orígenes del feudalismo* [69], Sánchez Albornoz aduce un pasaje de la biografía de San Fructuoso, como prueba de la existencia en España de los «stipendia militaria» otorgados por el rey sobre los bienes eclesiásticos, figura jurídica, que años más tarde tal desarrollo habría de alcanzar en la vecina Francia, bajo el nombre de «precariae verbo regis». No hay quien no vea la trascendencia que para la Historia de las instituciones jurídicas de la Alta Edad Media encierra esta interpretación del pasaje valeriano; y el mismo Sánchez Albornoz con singular agudeza apuró en su obra todas las consecuencias de ella. Dice así el párrafo aludido:

> «Nam construens cenobium Conplutense, iuxta divina precepta, nichil sibi reservans, omnem a se facultatis suae supellectilem eiciens, ibidem conferens, eum locupletissime ditavit... illico invidus vir iniquus, sororis ejus maritus, antiqui hostis stimulis instigatus, coram rege prostratus, surgens subripuit animum ejus ut eisdem pars hereditatis a sancto monasterio auferretur, et illi quasi pro exercenda publica expeditione conferretur. Quod cum huic beatissimo conpertum est, statim tulit aeclesiae vela et sancta nudavit altaria, et ciliciis induit ea, atque scripsit et direxit illi epistolam confusionis et increpationis Dominiceque conminationis» [70].

Sin querer juzgar para nada la tesis central del ilustre maestro, no podemos menos de examinar desde el punto de vista exclusivamente pa-

---

67. Fragmentum 306; cfr. nota 42.

68. «Si quis sane clericorum agella vel vineolas in terris ecclesiae sibi fecisse probatur sustentandae vitae causa, usque ad diem obitus sui possideat; post suum vero de hac luce discessum juxta priorum canonum constitutiones jus suum ecclesiae sanctae restituat, nec testamentario sucessorio jure cuiquam haeredum prohaeredumve relinquat, nisi forsitam cui episcopus pro servitiis ac praestatione ecclesiae largiri voluerit», ed. González, *Collectio Canonum,* col. 331.

69. S. Sánchez Albornoz, *En torno a los orígenes del feudalismo,* vol. 1, págs. 168-173. *El «stipendium» hispano-godo y los orígenes del beneficio prefeudal,* p. 123-129.

70. *Vita Sanctissimi Fructuosi,* cap. 3, ed. R. Fernández Pousa, *San Valerio (Nuño Valerio), Obras,* p. 68-69.

trimonial eclesiástico, la cuestión de la existencia o no existencia en la España visigoda de las «precariae verbo regis».

Ante todo creemos poder afirmar que los restos conservados de la literatura jurídica y no jurídica, eclesiástica y profana, de la época visigoda no nos ofrecen rastro alguno de la existencia de las tales «precariae». Los «stipendia» de que se ocupan los concilios son exclusivamente eclesiásticos, otorgados en recompensa de servicios prestados a las iglesias, y siempre a discreción de los obispos; ninguna huella ha quedado de concesiones reales, ni de «stipendia» de carácter militar para expediciones públicas, ni tan siquiera para la protección de la Iglesia. El Estado visigodo, pasados los primeros decenios de fundación y establecimiento, está lo suficientemente bien organizado como para que no hiciera falta esa protección privada.

Si hubieran existido esas «precariae verbo regis», es muy raro, inexplicable diríamos, que alguno de los veintiocho concilios celebrados a partir de la conversión de Recaredo, en poco más de un siglo, no hubiese alzado su voz o para quejarse, o para regular las situaciones confusas que necesariamente habrían de presentarse.

¿Y el pasaje de San Valerio? Creemos que la súplica presentada al rey por el cuñado de San Fructuoso, se explica más obviamente, sin necesidad de acudir para nada a las «precariae verbo regis» sobre los bienes eclesiásticos.

Fructuoso, descendiente de familia real, e hijo de un «dux» del ejército visigodo, contaría sin duda en su patrimonio con bienes procedentes de donaciones reales, que su padre había utilizado ampliamente para fines militares. Si San Fructuoso hubiese seguido, como su padre, la carrera de las armas, habría empleado su patrimonio del mismo modo que éste, en mantener buen número de bucelarios. Pero habiendo abrazado la vida monástica, y construído el monasterio complutense, le hizo donación de todos sus bienes. De hecho una gran masa de bienes se veía así sustraída a su empleo militar, y consagrada a fines religiosos.

Es comprensible que en estas circunstancias el cuñado de San Fructuoso, se alzara contra esa donación, y considerándola exagerada pidiera al rey su anulación, y la consiguiente entrega de esos bienes a él, como miembro de la familia, capaz de cumplir las obligaciones militares de aquella fortuna, que imprudentemente, según el peticionario, había sido arrebatada al interés público al que servía.

Invocando, pues, razones de necesidad militar, y si hubiésemos de revestir la demanda de ropaje jurídico, bajo el manto de una «querela inofficiossae donationis», se reclamaría la intervención real. Se trataba más bien en mi opinión de hacer volver a la familia, unos bienes que no

debían haber salido de ella, que de reclamar del rey el despojo de una iglesia.

Interpretando así este episodio de la vida de San Fructuoso, y si no se aducen nuevas pruebas, creemos estar autorizados para negar la existencia de las «precariae verbo regis» en la España visigoda. Además el patrimonio eclesiástico, como veremos más adelante, no había alcanzado todavía un volumen tal que excitase la codicia de los reyes y de los nobles, ni la situación social-política era propicia a tales arbitrariedades reales contra la Iglesia.

CAPITULO CUARTO

ADMINISTRACIÓN DEL PATRIMONIO ECLESIÁSTICO

SUMARIO

Administración episcopal.—Los oficiales del obispo: el ecónomo.—La administración en las basílicas rurales.—Inventario.—Escrituras.—La prescripción.—Prescripción de la basílica rural.

Administración episcopal.

Antes del establecimiento de los visigodos en España, cuando la unidad patrimonial de la diócesis no había aún estallado en los múltiples patrimonios de las basílicas rurales, la administración de todos los bienes eclesiásticos correspondía al obispo.

En ese patrimonio se podían distinguir varios bloques principales. El primero de ellos formado por los edificios cultuales: iglesia catedral, iglesias, basílicas; objetos destinados al culto: libros, ornamentos, vasos sagrados, velos del templo, lámparas; lugares sepulcrales: cementerios; viviendas: palacio del obispo y moradas de los clérigos, servía inmediatamente a las necesidades del culto y de sus ministros, sin producir renta alguna.

El segundo de estos bloques estaba constituído por los bienes productivos, con cuya renta, explotación directa, o concesión en usufructo, se sufragaban los gastos del culto y se contribuía al sostenimiento del clero. A esta segunda masa pertenecían las tierras y demás explotaciones agropecuarias, con los semovientes y aperos aplicados a las mismas, y los siervos de la «familia» de la iglesia.

Otro tercer bloque se formaba con las oblaciones manuales de los fieles, que además de proporcionar la materia del sacrificio, ofrendaban no pocos bienes fungibles para el consumo de los ministros del altar y de los pobres.

Aunque la administración de todos estos bienes correspondiera de derecho al obispo, es natural que los mil cuidados y providencias que exi-

gía un patrimonio tan variado y tan extenso escapasen de hecho al obispo, y que éste se sirviese de diversos auxiliares, que a sus órdenes, administrasen inmediatamente los bienes eclesiásticos. Estos primeros oficiales del obispo fueron los diáconos.

Pero escindida la unidad patrimonial de la diócesis, al comenzar la época visigoda se encuentra el obispo a los efectos de la administración ante dos suertes de patrimonios: el de la iglesia principal o catedral, y los particulares de cada basílica rural.

En la ciudad episcopal, donde el obispo tenía su cátedra y en el suburbio inmediato, no había más que un solo patrimonio: el catedralicio o episcopal, pues aunque se levantaran allí varias basílicas o iglesias, el primer rector de todas ellas era el propio obispo, y todos los bienes de las mismas se confundían en la persona del obispo. El clero que atendía a estas basílicas urbanas, no lo hacía en nombre propio, sino que formaba parte del clero catedral, y si se hallaba al frente de una basílica no era por el título de la ordenación, sino tan sólo temporalmente por turnos semanales, o como delegados del obispo para un período más largo. Ya vimos en el capítulo segundo cómo los documentos visigodos no conocen más que un doble clero: el catedralicio y el «parochitano» [1].

El patrimonio de la iglesia urbana o catedralicia continuó durante toda la época visigoda íntegramente bajo la administración directa del obispo y de sus auxiliares [2]. Aquél asignaba a cada uno de los clérigos y familiares de la iglesia una parte de las tierras cultivables y de los siervos, en calidad de «stipendia», percibía los frutos de aquellas otras fincas agrícolas reservadas para la explotación directa, y cobraba las rentas de otros terceros lotes otorgados en arrendamiento. Bajo su dirección se dividían también las colectas, y sobre él recaía igualmente la obligación de repartir la ayuda necesaria a los menesterosos, y los gastos del culto y de reparación de las iglesias urbanas.

Para evitar los inconvenientes que inevitablemente sobrevendrían a la muerte del obispo, en caso de una administración demasiado personal del prelado, San Martín de Braga le recuerda en sus *Capitula* la obligación de tener al corriente de su gestión administrativa a los presbíteros y diáconos de la catedral [3].

---

1. Concilio de Mérida, c. 12: «...ut omnis episcopus provinciae nostrae si voluerit de parochitanis presbyteris atque diaconibus cathedralem sibi in principali ecclesia facere...», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 672; Concilio III de Toledo, c. 20: «Hi vero clerici tam locales quam dioecesani...», *ed. cit.*, col. 354.

2. Capitula Martini, cap. 15: «Quae sunt ecclesiae debent ecclesiae conservari cum omni diligentia et bona conscientia et fide Dei qui omnia videt et judicat. Gubernari ergo oportet cum judicio et potestate episcopi, cui etiam omnis populus et congregatio commissa est animarum», *ed. cit.*, col. 616.

3. Capitula Martini, cap. 15: «...Manifesta autem esse debent quae ad

Vemos, pues, que no era raro el caso de que el obispo se ocupase y dirigiese personalmente la administración; la misma impresión de intervención inmediata episcopal despierta el Capítulo 16 del mismo San Martín de Braga [4].

Oficiales del obispo: el ecónomo.

Pero eran los auxiliares del obispo los que llevaban la carga principal de la administración. Al arcediano, según San Isidoro, le correspondía recoger el dinero de las ofrendas, presentarlo al obispo, y distribuir entre los clérigos las partes que les correspondieran [5]. Al primicerio le tocaba en el orden temporal el cuidado de prevenir oportunamente al obispo de las reparaciones necesarias en las basílicas urbanas [6].

En cambio, en la provincia bracarense, según el Concilio I de Braga (561), el cuidado y la administración de los ingresos destinados a las basílicas correspondían al arcediano o al arcipreste, que debían rendir cuenta al obispo de su gestión [7].

La custodia y conservación de los objetos de culto, y de las oblaciones destinadas al mismo, corría a cargo del thesaurarius [8].

La impresión que se saca de estas diversas indicaciones es que el obispo, administrador nato de los bienes catedralicios, podía ocuparse de esta

---

ecclesiam pertinent in conscientia eorum, qui circa episcopos sunt et presbyteres et diacones, ut hi omnes sciant quae sunt ecclesiae propria, ut si episcopo contingerit transitus, nihil eos latere possit ex his quae ad ecclesiam pertinent, ut nullomodo possint minui et perire», ed. GONZÁLEZ, *Collectio Canonum,* col. 616.

4. Capitula Martini, cap. 16: «Episcopus habeat potestatem in rebus ecclesiae ut dispenset necessitatem habentibus. Cum omni reverentia et timore Dei participare eum oportet quae necessaria sunt: si tamen ipse aut qui cum eo sunt fratres indiguerint aliquo, necessitatem nullomodo patiantur secundum sanctum Apostolum dicentem: *Victu et tegumento, his contenti sumus*», *ed. cit.,* col. 616.

5. Epistola 1. Ad Leudefredum, n. 12: «Collectam pecuniam de communione ipse accipit, et episcopo ipse defert, et clericis partes proprias ipse distribuit», ed. *P. L.,* 83, 896.

6. Epistola 1. Ad Leudefredum, n. 13: «Ad primicerium... si quid etiam necessarium pro reparatione basilicarum, quae sunt in urbe, ipse denuntiat sacerdoti...», *ed. cit.,* col. 896.

7. C. 7: «...tertia in recuperationem vel in luminaria ecclesiae: de qua parte sive archipresbyter sive archidiaconus illam administrans episcopo faciat rationem», ed. GONZÁLEZ, *Collectio Canonum,* col. 603.

8. Epistola 1. Ad Leudefredum, n. 14: «Ad thesaurarium... cereos et oblationes altaris ipse accipit a populo; ipse colligit per ecclesias cereos in festivitatibus. Ad eum pertinent ornamenta, et vestimenta altaris quidquid in usu templi est, sub ejus ordinatione existit, vela et ornamenta basilicarum quae in urbe sunt, et non habent presbyterum, ipse custodit. De candelis autem et cereolis quotidianis quidquid superest in basilicis, basilicarius per singulos menses huic deportat. Ex quibus thesaurarius dat quartam basilicario, tres reliquas partes divident aequaliter sibi cum primicerio, et presbytero, qui missam celebrat in eamden basilicam», ed. *P. L.,* 83, 897. Cfr. J. FERNÁNDEZ ALONSO, *La cura pastoral en la España visigoda,* p. 199.

administración más o menos personalmente, o servirse ya de éste, ya de aquel clérigo para una parte de la misma, sin que existiera un oficial eclesiástico, encargado como tal, de todo el conjunto administrativo en nombre del obispo.

Por eso algunos obispos llegaron hasta acudir a los buenos oficios de algún seglar a quien confiaban la gerencia de los bienes temporales. Contra este estado de cosas va a reaccionar en la primera mitad del siglo VII especialmente San Isidoro. El Concilio II de Sevilla (619), presidido por el santo metropolitano de la misma ciudad urgirá a los obispos la obligación, un poco relegada al olvido en la Iglesia visigoda, del canon 26 del Concilio calcedonense [9], según el cual cada iglesia episcopal ha de tener su propio ecónomo, y este ecónomo ha de ser precisamente un clérigo [10].

Esta restauración del ecónomo iniciada por San Isidoro en la provincia que él presidía, la extenderá a toda España en el Concilio IV de Toledo (633), inspirado particularmente por nuestro santo [11].

Cuál era el ideal del ecónomo perseguido por San Isidoro en esta restauración lo hallamos expresado en la ya tantas veces citada carta isidoriana a Leudefredo; el obispo podía descargar en él todo el peso de la administración en sus más variados aspectos: «Ad oeconomum pertinet reparatio basilicarum, atque constructio, actiones ecclesiae in judiciis vel in proferendo, vel in respondendo, tributi quoque acceptio, et rationes eorum quae inferuntur. Cura agrorum et culturae vinearum, causae possesionum, et servitialium stipendia clericorum, viduarum, et devotarum

9. «Quia in quibusdam ecclesiis, sicut ad nos pervenit, sine oeconomo episcopi res ecclesiasticas tractant; placuit omnes ecclesias episcopos habentes habere et oeconomos de proprio clero, qui gubernent ecclesiae res cum arbitrio sui episcopi, ut non sine testimonio sit gubernatio ipsarum rerum ecclesiasticarum, et ex hoc eveniat dispergi ejusdem ecclesiae res et sacerdotali dignitati obtrectatio generetur: si vero quis haec non observavrit, divinis subjaceat regulis», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 105.

10. C. 9: «Nona actione didicimus quosdam ex nostro collegio contra mores ecclesiasticos laicos habere in rebus divinis constitutos oeconomos. Proinde pariter tractantes elegimus, ut unusquisque nostrum secundum Chalcedonensium patrum decreta ex proprio clero oeconomum sibi constituat. Indecorum est enim laicum vicarium esse episcopi et seculares in ecclesia judicare: in uno eodemque officio non decet dispar professio. Quod in lege divina prohibetur dicente Moyse: *Non arabis in bove simul et asino*; id est homines diversae professionis in officio uno non sociabis. Unde oportet nos et divinis libris et sanctorum patrum obedire praeceptis constituentes, ut hi qui in administrationibus ecclesiae pontificibus sociantur discrepare non debeant nec professione nec habitu: nam cohaerere et conjungi non possunt quibus et studia et vota diversa sunt. Si quis autem episcopus post haec ecclesiasticam rem aut laicali procuratione administrandam elegerit aut sine testimonio oeconomi gubernandam crediderit, vere ut contemptor canonum et fraudator ecclesiasticarum rerum non solum Christo de rebus pauperum judicatur reus, sed etiam et concilio manebit obnoxius», *ed. cit.*, col. 643-644.

11. C. 48: «Eos quos oeconomos Graeci vocant, hoc est qui vice episcoporum res ecclesiasticas tractant, sicut sancta synodus Chalcedonensis instituit, omnes episcopos de proprio clero ad regendas ecclesias habere oportet; qui autem deinceps contempserit obnoxius eidem magno concilio erit», *ed. cit.*, col. 380.

pauperum; dispensatio vestimenti, et victus domesticorum clericorum, servitialium quoque, et artificum, quae omnia cum jussu et arbitrio sui episcopi ab eo implentur» [12].

Hasta qué punto este esfuerzo isidoriano se vió coronado por el éxito es muy difícil de precisar; es muy probable que los arcedianos que ejercían una buena parte de las funciones asignadas al nuevo cargo no se dejaran fácilmente desplazar. En todo caso después de la muerte de San Isidoro desaparece todo vestigio de la existencia del ecónomo en las iglesias visigodas; y el Concilio de Mérida (666) sólo menciona como necesarios y obligatorios en cada iglesia catedral los tres oficios de arcipreste, arcediano y primicerio [13]. Es muy probable que las funciones asignadas al ecónomo continuaran repartidas entre varios clérigos, o que para cumplir con el IV Concilio toledano fueran absorbidas en su mayor parte por el arcediano.

Un caso particular de los poderes administrativos episcopales es la autorización otorgada al obispo por el Concilio IX de Toledo (655), según la cual podía aplicar la quincuagésima parte del patrimonio a un monasterio, y la centésima en favor de su iglesia sepulcral, o de otra iglesia cualquiera no monástica, pero sólo le estaba permitida una de estas dos liberalidades, no una y otra [14].

La administración en las basílicas rurales.

En cuanto a las iglesias no urbanas, junto con la independencia patrimonial alcanzaron también la autonomía administrativa bajo la inspección episcopal.

La diligencia en la conservación y buena administración del patrimonio de su iglesia era severamente requerida de los presbíteros rurales por el III Concilio bracarense (675); y esta diligencia no debía ser menor que la aplicada por los mismos presbíteros a la conservación y aumento

12. N. 15, ed. *P. L.*, 83, 897.

13. C. 10: «Communi deliberatione sancimus, ut omnes nos episcopi infra nostram provinciam constituti in cathedralibus nostris ecclesiis singuli nostrum archipresbyterum, archidiaconum et primiclerum habere debeamus; sanctus quippe esto ordo et a nobis per omnia observandus», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 671. Cfr. J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romano-visigoda*, p. 200-201.

14. C. 5: «...Quisquis itaque episcoporum in parochia sua monasterium construere forte voluerit, et hoc ex rebus ecclesiae cui praesidet ditare decreverit, non amplius ibidem quam quinquagesimam parte dare debebit, ut hac temperamenti aequitate servata et cui tribuit competens subsidium conferat, et cui tollit damna gravia non infligat. Ecclesiam vero quae monasticis non informabitur regulis aut quam pro suis munificare voluerit sepulturis, non amplius quam centessimam partem census ecclesiae, cui praesidet, ibidem conferre licebit, ea tamen cautela servata, ut unam tantummodo quae placuerit ex his duabus remunerandam assumat», *ed. cit.*, col. 450.

de su propio patrimonio de tal manera que si descuidaban los bienes de la iglesia tendrían que compensar con los propios y viceversa [15].

Para que los rectores de las iglesias rurales pudieran satisfacer con esta obligación y administrar debidamente los bienes de las iglesias que les estaban confiadas, prescribe una ley de Wamba del 23 de diciembre del año 675, que los obispos al ordenar el rector de una iglesia le darán cuenta exacta de las posesiones de la misma, y de las cargas que por voluntad de los donantes o fundadores pesan sobre ellas. Igualmente les mostrarán las escrituras originales, y les darán copia de las mismas, autentizadas por el obispo, la cual copia podrá ser aducida en justicia por los tales rectores de iglesia [16].

Esta obligación del presbítero «parochitanus» de atender a la recta administración de los bienes particulares de su iglesia es uno de los motivos alegados por el Concilio XVI de Toledo (693) para prohibir la acumulación de más de una iglesia en un solo presbítero, porque no podrán «rebus earum necessariam curam impendere» [17].

Esta autonomía administrativa estaba sujeta al control e inspección episcopal como lo muestra la ley de Wamba a que aludimos poco ha, las escrituras todas de la fundación o donación se hallaban en manos del obispo, pues a él eran entregadas o con ocasión de la consagración de la basílica, o en donaciones posteriores; al rector de la iglesia sólo le era facilitada una copia autorizada de las mismas escrituras.

---

15. C. 8: «Non decet rectores ecclesiae in suis strenuos et in ecclesiasticis rebus esse remissos. Nam quorumdam fertur opinio, quod quidam sacerdotum familias ecclesiae in suis propriis laboribus quassent, rei propriae profectum augentes, dominicis vero dispendium nutrientes. Unde quicumque sub hoc neglectu res divinas laborare distulerit speciali placito distringendus est, qualiter si de rebus seu augmentis ecclesiae quaestum vel labores rei propriae auxit, et ex hoc ecclesiasticis rebus aut neglectum laboris exhibuit ad minorationem vel perditionem induxit: quidquid in rebus ecclesiae minorationis exhibuit, totum de rebus propriis ecclesiae illi restituat, ex cujus rebus atque suffragiis suos convinctus fuerit ampliasse labores. Quod si aliquid pro utilitatibus ecclesiae aut substantiae expendit aut dispendii vel perditionis quidpiam pertulit, si hoc comprobare potuerit, totum illi a rebus ejusdem ecclesiae reformabitur, pro cujus utilitatibus id expendisse probatur», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 635.

16. *Forum Judicum*, 5, 1, 6: «...Id tamen adiiciendum huic legi manifesta ratio persuasit, ut episcopi omnes quoscumque per ecclesias suae dioecesis sacerdotes rectoresque ordinandos elegerint, cognitiores eos efficiant de utilitatibus ecclesiae illius, in qua fuerint ordinati, id est, ut quidquid unusquisque episcoporum de scripturis ecclesiae dioecesis suae apud se, conservationis causa, habere se noverit, mox rectorem ecclesiae cuilibet praetulerit, statim ei, quem ordinaverit, utilitates ecclesiae, vel scripturas in manifestam agnitionem deducat, necnon tantum ignorantia ordinati, et, quod peius est, obcelatione vel vitio ordinantis voluntas in quocumque lateat testatoris. Ita tamen erit, ut competentia sibi sacerdotes, rectoresque ecclesiarum autentica videant autenticorum ipsorum exemplaria, manu sui episcopi roborata pro omni firmitate a Pontifice suo accipiant, qualiter per ea ipsa exemplaria, et negotia ecclesiae sibi commissae absque haesitatione proponant, et veritatem partis suae iustitia intercurrente recipiant», ed. Real Academia Española, p. 62-63.

17. C. 5, ed. González, *Collectio Canonum*, col. 571.

Testigo también de este control episcopal es el Concilio III de Toledo, que insiste en que todos los bienes eclesiásticos, aun de los de las iglesias fundacionales, quedan en manos del obispo [18].

La inspección episcopal era efectiva, y llegado el caso no vacilaban los obispos ante la deposición de los clérigos malos administradores. Dídimo, obispo de Tarazona, ganado por las virtudes de San Millán, quiso incorporarle a su clero, y ponerle al frente de una iglesia; pero como ocurre con frecuencia la santidad y las dotes de buen administrador no iban parejas en nuestro santo, y algunos de sus clérigos le acusaron ante el obispo de dilapidar el patrimonio de la iglesia a él encomendada. La acusación al parecer iba bien fundada, pues el obispo, no obstante la afección que por el santo sentía, no dudó en deponerle del oficio que le había confiado [19].

La administración eminente del obispo sobre el patrimonio de las iglesias rurales, le daba facultad, por especial concesión del Concilio III de Toledo (589), a convertir una de ellas, en iglesia monasterial, y donarla con todos sus bienes a una comunidad religiosa [20].

El obispo puede, pues, convertir una iglesia rural en iglesia de una comunidad religiosa, pero no arrebatársela a ésta; puede otorgar una basílica, salvos los derechos del fundador, al clérigo que le plazca, pero no retirársela sin causa justificada. Más aún, el Concilio de Mérida (666) establece que si el obispo traslada a un rector de basílica a la catedral, no por eso será desposeído de las rentas de su basílica, sino que continuará percibiéndolas íntegramente, aunque con la obligación de proporcionar al sustituto la congrua correspondiente, y eso aun en el caso de que el obispo le señalase otro «stipendium» por los servicios prestados en la catedral. Tenemos, pues, que la figura jurídica de la iglesia rural se recorta como un beneficio de colación episcopal [21].

---

18. C. 19: «Multi contra canonum constituta sic ecclesias quas aedificaverint postulant consecrari, ut dotem quam ei ecclesiae contulerint censeant ad episcopi ordinationem non pertinere, quod factum et in praeterito displicet et in futurum prohibetur; sed omnia secundum constitutionem antiquam ad episcopi ordinationem et potestatem pertineant», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 353.

19. S. Braulio, *Vita S. Aemiliani confessoris*, cap. 5 y 6, ed. *P. L.*, 80, 706; ed. Vázquez de Parga, n. 12-13, p. 17-20.

20. C. 4: «Si episcopus unam de parochitanis ecclesiis suis monasterium dicare voluerit, ut in ea monachorum regulariter congregatio vivat, hoc de consensu concilii sui habeat licentiam faciendi; qui etiam de rebus ecclesiae pro eorum substantia aliquid quod detrimentum ecclesiae non exhibeat eidem loco donaverit, sit stabile: rei enim bonae statuendae sanctum concilium dat assensum», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 349.

21. C. 12: «...et quamvis ab episcopo suo stipendii causa per bonam obedientiam aliquid accipiant, ab ecclesiis tamen in quibus prius consecrati sunt vel a rebus earum extranei non maneant...», *ed. cit.*, col. 672. Cfr. nota 45 del capítulo tercero.

Inventario.

Vamos ya a tratar de algunos actos particulares de la administración patrimonial, especialmente regulados por la legislación canónica visigoda. Se trata en primer lugar del inventario que a la muerte de un obispo debía hacerse de todos los bienes episcopales.

Ya el Concilio de Tarragona (516) prescribe que una vez enterrado el obispo, se haga un inventario detallado de todos los bienes por él dejados, para evitar cualquier sustracción, que caso de ser descubierta deberá ser castigada como si se tratara de un hurto [22].

Igualmente para el caso de sede vacante el Concilio de Lérida (546) encomienda al obispo que celebró las exequias del difunto, que tome todas las medidas necesarias para la conservación del patrimonio de la sede vacante. La administración ordinaria de los gastos inaplazables, como alimentación y vestido de los clérigos y familiares del obispo corre a cargo de un mayordomo, a quien, con la aprobación del clero, se le añadirán uno o dos consejeros. El nuevo obispo al hacerse cargo de la sede y su patrimonio deberá tener en cuenta los justos deseos de su predecesor, y los méritos adquiridos por los fieles servidores del obispo difunto [23].

Pero aún es más importante para nosotros la noticia que nos proporciona este mismo Concilio sobre un abuso que se había introducido en España. A la muerte del obispo, y a veces aún antes de rendir su último suspiro, los clérigos comenzaban ya el despojo del palacio episcopal, llevándose cuanto buenamente se ponía al alcance de su mano, y en general todos los objetos muebles [24].

El Concilio de Valencia, celebrado el mismo año que el Concilio de

---

22. C. 12: «Sicubi defunctus fuerit episcopus intestatus, post depositionem ejus a presbyteris et diaconibus de rebus ipsius breve fideliter conscribatur a minimo usque ad maximum, id est de utensilibus vel omni supellectile, ita tamen ut si quis exinde vel praesumpsisse vel occulte fuerit tulisse convictus, secundum furti tenorem restituat universa», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 298.

23. C. 16: «...sed is cui domus commissa est, subjunctis sibi cum consilio cleri uno vel duobus fidelissimis, omnia usque ad tempus pontificis substituendi debeat conservare, vel his qui in domo inveniuntur clericis consuetam alimoniam administrare. Substitutus antistes suscepta ea, prout decessor suus ordinavit vel huic Deus imperaverit, uti cum his debeat quos cognoverit disciplinae et caritati decessoris sui fideliter paruisse. Quod si quiquam post haec cujuslibet ordinis, ut superius dictum est, clericus quacumque occasione de domo ecclesiae vel de omni facultate quidpiam probatus fuerit abstulisse vel forsitan dolo aliquo supressisse, reus sacrilegii prolixiori anathemate condemnetur, et vix quoque peregrina ei communio animae concedatur...», *ed. cit.*, col. 316.

24. C. 15: «Licet de re hujuscemodi quam constituere salubri ordinatione decernimus prisca auctoritas canonum nequaquam siluerit, sed evidenti sanctione praeceperit, ut cujuscumque ecclesiae pontifice defuncto non passim pro libitu suo in earum rerum direptionem, quas obiens derenlinquit, quisquis irruat domumque subvertat, sed sacerdos qui exequiarum tempore adest omnia quae ad utilitatem et conservationem pertinent debeat diligenti circumspectione munire: tamen quia haec ipsa sanctio, quod peius est a multis clericis cognoscitur violari,

Lérida, condena asimismo este abuso de los clérigos que se apropiaban todos los bienes muebles del difunto, y para atajarlo ordena que el obispo que se personó para las exequias, se haga cargo del patrimonio íntegro del difunto, redacte un inventario minucioso que ha de remitir al metropolitano, y coloque una persona de su confianza al frente de la administración ordinaria del tal patrimonio [25]. Como se ve, son casi las mismas decisiones que adoptaba simultáneamente el Concilio de Lérida, lo que indica una misma minuta de reforma correspondiente a unos mismos e idénticos abusos.

No sólo contra los clérigos, pero también contra los parientes y herederos del difunto tuvo que defender este Concilio valenciano el patrimonio que dejaban los obispos a su muerte. Si la muerte ocurría ab intestato no podrían los parientes retirar ningún bien mueble, aunque lo juzgasen perteneciente al patrimonio privado del difunto, antes que de acuerdo con el sucesor hiciesen la división entre los bienes de la iglesia, y los privados del finado. Si el nombramiento se retardaba podrían acudir al metropolitano para ejecutar esta separación de bienes. Lo que quedaba terminantemente prohibido era hacerla por cuenta propia [26].

---

ita ut occumbente sacerdote, expectorato affectu totaque disciplinae posthabita immaniter quae in domo pontificali reperiuntur invadant et abradant, id nunc omnes hujus placiti vel constituti inter nos censura placuit custodire: ut defuncto antistite vel etiam adhuc in supremis agente, nullus clericorum cujuslibet ordinis, officii gradusve sit, quidquam de domo auferre praesumat, vel de utilitate quae instrumenti domus esse noscitur, id est mobili vel inmobili rei ecclesiasticae conetur invadere, nihil furto, nihil vi, nihil dolo supprimens, auferens atque abscondens...», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 316.

25. C. 2: «Hoc etiam placuit ut episcopo ab hoc seculo, jubente Domino, arcessito clerici ab omni omnino supellectili vel quacumque in domo ecclesiae vel episcopi in libris, in speciebus, utensilibus, vasculis, frugibus, gregibus, animalibus vel omni omnino re rapaces manus abstineant et nihil latronum more diripiant; qui si nec canonum auctoritate cohibiti fuerint, omnia quae pervaserint, metropolitani vel omnium comprovincialium sacerdotum districtione coacti, in pristinum statum redintegrare cogantur, ut nihil antistiti vel dispensatori futuro necessariorum sub hac justa constitutione depereat. Quod ut confidentibus justitia manente servetur, secundum Regiensis synodi constituta, episcopo a corpore recedente, vicinior illi accedat episcopus, qui ex more exequiis celebratis statim ecclesiae ipsius curam districtissime gerat, ne quid ante ordinationem futuri pontificis inhiantium clericorum subversioni vel direptioni jam liceat: ita ut de repertis omnibus inspectior censitio descriptioque fidelissima, si fieri potest, intra octavas defuncti sub diligentia praesentis episcopi peragatur: dehinc ad metropolitani notitiam habita ordinatio vel descriptio deferatur, ut ejus electione talis persona ordinandae domus ecclesiasticae procuretur, quae valeat consueta clericis stipendia dispensare, et creditarum sibi rerum, si forsitam tarditas in episcopo ordinando successerit, metropolitano congruis temporibus reddere rationem: ut sub hac salubri constitutione clerici stipendiis suis omnino contenti labores non diripiant episcopi decedentis, et ad vacuam ecclesiae domum futurus pontifex non sine dolore succedat, sed magis de praedecessoris sui dimisso possit et ipse gaudere et aliis ministrare», *ed. cit.*, col. 318-319.

26. C. 3: «Simili quoque modo parentibus et propinquis decedentis episcopi, si intestatus obierit, denuntietur ut sine metropolitani vel comprovincialium sacerdotum conscientia, nihil de rebus defuncti occupare pertentent, ne forte

Parece ser que las medidas adoptadas por estos concilios: intervención del obispo encargado de las exequias, inventario, administrador temporal, y la pena de excomunión decretada contra los contraventores fueron eficaces, pues a partir de esta época, relativamente temprana, no volvemos a oír hablar de que los clérigos se apropien los bienes muebles dejados por el obispo.

Hasta tal punto parece haber llegado la eficacia de la intervención del obispo funerante, y del metropolitano, que cuando el Concilio IX de Toledo (655) vuelve a ocuparse de los bienes catedralicios, sede vacante, ya no son los clérigos, sino estos dos prelados los que amenazan el patrimonio de la iglesia huérfana, y contra sus apropiaciones injustas y usurpaciones se dirige el Concilio. Al obispo funerante se le asigna una o media libra de oro, según la capacidad económica de la iglesia, al metropolitano sólo la cura espiritual, sin ninguna pretensión económica. El Concilio vuelve a recordar la obligación que grava al obispo que celebra las exequias, de redactar el inventario y remitirlo al metropolitano [27].

Una ley civil de las compiladas en el *Fuero Juzgo* prescribía otro nuevo inventario de los bienes catedralicios a la entrada en el cargo de todo nuevo prelado. Este inventario debía ser redactado en presencia de cinco testigos, hombres libres, que le corroborasen con sus firmas, y serviría para que a la toma de posesión del sucesor, éste pudiese comprobar el estado del patrimonio y exigir responsabilidades a los herederos del difunto, o a los poseedores eventuales de los bienes de la sede [28].

---

in haereditariis rebus etiam aliqua ad ecclesiam pertinentia vel permixta usurpent, sed aut usque ad ordinationem futuri expectent antistitis aut certe si longum fuerit ad metropolitani, ut dictum est, ordinationem recurrant. Si quis autem immemor divini timoris contra haec sancita synodica clericus quisque vel laicus venire improba mente tentaverit, et communione et consortio privetur ecclesiae, quia durum est ut ad illam conveniat quam expoliare non metuit, nisi forte spiritu meliori correptus, dum a praesumptione cessaverit, recuperet indulgentiam: si autem rationabiliter modesteque unusquisque repetat quod sibi jure debetur, ei absque aliqua animadversione a metropolitano vel cui injunxerit aut res aut ratio non negetur. Hoc etiam omnes canone constringendi, qui in praeteritum res ecclesiae vel episcopi usurpantes diripuerunt», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 319.

27. C. 9: «Plerique, dum rapinis inhiant ut non debent, aut miserationis opus condigne non implent aut indebita ipsi miserationi damna permiscent. Ideoque ne amplius misericordiae opus execrabile dilabatur in scelus, id communi decreto sancimus, ut quum pontificem mori contingerit, episcopus qui ad humandum corpus ejus advenerit descriptis thesauris atque domorum internis, si locuples decedentis ecclesia fuerit, non amplius quam libram auri in rebus quibus ei placuerit, exceptis ornamentis ecclesiae, cum gratia offerentum auferre pertentet. Si vero minor rebus extiterit, dimidiam libram auri sibi licenter usurpet: nam et haec ipsa usurpare ratio nulla permitteret, nisi ejus qui convenit sacerdotis injuriae contemplatione antiquitas hoc usu acta servasset. Porro brevem descriptarum rerum sub fideli relatione idem qui descripsit dirigere metropolitano curabit: metropolitanus autem ex eadem morientis ecclesia nihil prorsus auferre praesumat, sed solam quae ad eum pertinet salvationis curam impendat», *ed. cit.*, col. 451.

28. *Forum Judicum*, 5, 1, 2: «...Ideoque presenti sanctione censemus, ut,

Caso de que el obispo no llegara a tomar posesión de su sede, a causa del tumulto popular, u de otro motivo cualquiera, no podía ni disponer ni tocar ninguno de los bienes catedralicios que le hubiesen correspondido después de su entrada en el cargo. Lo que equivale a decir que la administración episcopal de los bienes sólo comenzaba con la toma de posesión efectiva [29].

La ley citada del *Fuero Juzgo* se aplicaba también a los presbíteros y diáconos, rectores de iglesias. Esto es, a cada nombramiento de un rector de iglesia rural, debía levantarse un inventario de los bienes de la misma, y confrontarse éste con el inventaro anterior [30]. La utilidad de esta medida nadie podrá negarla, pero tampoco hay duda que su urgencia no es ni comparable con el caso de la sucesión episcopal, pues por la menor masa de bienes, y por la vigilancia del arcediano y del obispo, la posibilidad de sustracciones era infinitamente menor en las iglesias rurales que en los bienes catedralicios.

Ya vimos que cuando se trataba de bienes procedentes de fundaciones y aun de donaciones en general a la inspección episcopal se agregaba el drecho de vigilancia otorgado a los donantes y a sus deudos por el IX Concilio de Toledo (655) sobre los bienes objeto de sus larguezas [31]. Con esto se reforzaba más y más la estabilidad del patrimonio de las iglesias rurales, contra todo intento de apropiación indebida.

Escrituras.

En la administración del patrimonio eclesiástico se prestaba especial atención, como era natural, a los documentos acreditativos de la propiedad. De la importancia de tales documentos, y de cómo muchas veces la misma

---

mox episcopus fuerit ordinatus, statim rerum inventarium de rebus ecclesiae praesentibus quinque ingenuis viris, facere non moretur. Quot inventarium ingenui viri, coram quibus factum fuerit, suam suscriptione conroborent. Post episcopi vero ipsius obitum, dum alter fuerit episcopus ordinatus, secundum rerum inventarium res requirat ecclesie, et si aliquid deminutum de rebus ecclesie pervenerit, proprii heredes episcopi, vel quibus facultas eius pertinere, vel relicta esse videtur, de precedentis satisfaciant facultate. Quod si et aliquid de rebus eclesie vendere presumpserit succedens episcopus reddito pretio, quod a venditore acceptum est, cum omni augmento res ad ius reducat ecclesie et nullam calumniam pertimescat. Quam legem et de presbyteris vel diaconibus sicut superius scriptum est in omnibus observari et valere precipimus», ed. ZEUMER, *Leg. Vis.*, p. 144.

29. Capitula Martini, 10: «Si quis episcopus ordinatus pro contentione populi aut pro aliqua alia ratione et non pro sua culpa in parochiam quae ei fuerit data non ierit, hunc oportet honorem sacerdotii tantummodo contingere et de rebus ecclesiae in qua convenit nihil sibi praesumat: sustineat autem quid de eo sanctum concilium judicare voluerit, ed. GONZÁLEZ, *Collectio Canonum*, col. 615.

30. Cfr. nota 28.

31. C. 2, *ed. cit.*, col. 449. Cfr. nota 83 del capítulo segundo.

seguridad de la posesión dependía de ellos, es revelador el canon 26 del Concilio de Agde (506), que dicta severísimas penas contra los clérigos que destruyan, sustraigan, o entreguen a los adversarios de la Iglesia las escrituras de propiedad de la misma [32].

Por eso el Concilio II de Braga exigía que la dote y los bienes de cada nueva basílica fuese confirmada antes de la consagración de la misma «per donationem chartulae» [33].

Estas «chartulae» eran tan cuidadosamente custodiadas por los obispos, que ni siquiera se desprendían de ellas confiándoselas a los rectores de iglesia, sino que se limitaban a mostrárselas con ocasión de su nombramiento, y a extenderles una copia autentizada, que se conservaría a buen seguro en la basílica interesada [34].

La costumbre de redactar un documento solemne no sólo para las adquisiciones, pero aun para todos los demás negocios jurídicos, como manumisiones, permuta, enajenaciones aparece reiteradamente testimoniada en diversos cánones conciliares, entre otros por el c. 21 del Concilio de Mérida, que condena al obispo que intente anular las retribuciones o donaciones lícitas de sus antecesores, al pago de la pena estipulada en la escritura [35].

Este mismo Concilio nos da cuenta de otro acto administrativo regulado por la ley canónica; se trata de la retribución debida a aquellos que defendían las propiedades eclesiásticas puestas en litigio. Los obispos reunidos en la metrópoli lusitana otorgan a estos patronos o abogados la décima parte de los bienes muebles, que por sus gestiones hayan sido recobrados o asegurados. En el caso de tratarse de bienes inmuebles parece ser que la Iglesia, fiel a su principio opuesto a toda enajenación de bienes raíces, no les otorga la décima parte, sino otra recompensa proporcionada a juicio del obispo [36].

---

32. «Si qui vero de clericis documenta, quibus ecclesiae possessio firmatur, aut subripere aut negare aut adversariis fortasse tradere damnabili et punienda obstinatione praesumpserint, quidquid per absentiam documentorum damni ecclesiae illatum est de propriis facultatibus reddant et communione priventur; hi etiam, qui in damnum ecclesiae instrumenta ecclesiae impie sollicitati a traditoribus susceperint», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 235.

33. C. 5: «...Hoc tantum unusquisque episcoporum meminerit, ut non prius dedicet ecclesiam aut basilicam, nisi antea dotem basilicae et obsequium ipsius per donationem chartulae confirmatum accipiat...», *ed. cit.*, col. 611.

34. *Forum Judicum*, 5, 1, 6, cfr. nota 16.

35. «...Si quis episcoporum contra hujus sententiae ordinem agens irrumpere voluerit quod prior ejus fecit, et vocem amittat et scripturae quae facta est poenam adimpleat...», *ed. cit.*, col. 677.

36. C. 21: «...His etiam si causae ecclesiasticae fuerint commissae, et fideliter prosequentes in rebus ecclesiae profectum visi fuerint facere, laboris sui consequantur mercedem, ita ut de eo quidquid adquisierint, quia constat eos non sine utilitate ecclesiae negotia commissa peragere, de eo quidquid cum fide et bona intentione ad effectum perduxerint et ad jus ecclesiae per eos reductum patuerit, de mobili re decimum suum sequantur; pro immobili ab episcopo re-

La prescripción.

Una administración negligente podía causar graves daños al patrimonio eclesiástico, que podía llegar a verse amenazado legalmente por la «prescriptio longi temporis».

Esta figura jurídica desconocida para los germanos, y sometida a una larga evolución en el Derecho Romano, había llegado a concretarse ya en el derecho postclásico en la «prescriptio tricennalis» [37]. Aunque el *Breviario* de Alarico, todavía da cabida a la norma clásica, propuesta en las *Sentencias* de Paulo [38], parece ser que la única vigente y realmente aplicada al redactar el *Breviario* era la «tricennalis», repetidamente admitida en el mismo *Breviario* [39].

La norma civil de la «prescriptio», cualquiera que sea es rechazada por el Concilio I de Orleans (511), cuando se trata de los «stipendia», para evitar que cada obispo al tomar posesión de su sede, tenga que enfrascarse en prolijos actos administrativos, renovando todas las «precariae» de sus antecesores, o correr el riesgo de perder los bienes de su iglesia, por la «prescriptio» [40].

Esta norma conciliar, que encontró acogida en la *Hispana,* se vió limitada a los solos clérigos por una ley «antiqua», que pasará al *Fuero Juzgo.* En favor de los clérigos no se admite ningún plazo prescriptorio contra los bienes de la Iglesia [41].

Si en lo que atañe a los «stipendia clericorum» nunca fué admitida la «prescriptio tricennalis», en cambio ya el Concilio II de Orleans (533)

---

pensationem dignam accipiant, et tamen quae meruerint ipsi aut posteritas eorum vel quibus largiri voluerint perenniter possideant», *ed. cit.*, col. 677.

37. A. García Gallo, *El Concilio de Coyanza,* p. 194-195.

38. 5, 2, 3: «Longi autem temporis praescriptio inter praesentes continuo decenni spatio, intr absentes vicennio comprehenditur», ed. G. Haenel, *Lex Romana Visigothorum,* p. 414.

39. C. Theod. 4, 12, 1, ed. G. Haenel, *Lex Rom. Vis.*, p. 120; Nov. Valentiniani III, 8, 3: «...est lex... constituens post triginta annos nulla penitus iurgia, quae medio tempore mota non fuerant excitari...», *ed. cit.*, p. 284; Nov. Valentiniani III, 12, 12: «Tricennali temporum definitione concludi ea praecipimus, quae perpetuis aut infinitis saeculis servabantur, exceptis Afrorum negotiis, qui se probaverint necessitatem Wandalicam pertulisse, ut de eorum causis illa tempora praefixo tricennio subtrahatur, quae claruerit sub hostilitate consumta. Ceterum alia intra expressa metarum suarum censemus spatia contineri», y 12, 13: «Sane sicut non coeptam intra tricennium quamlibet causam vetuimus inchoari, ita quae contestatae litis sumsit exordium, excepto privilegio pupillaris aetatis...», *ed. cit.*, p. 292.

40. C. 19: «Si episcopus humanitatis intuitu mancipiola, vineolas vel terrulas clericis aut monachis vel quibuslibet praestiterit excolendas vel pro tempore tenendas, etiam si longa transisse annorum spatia comprobentur, nullum ecclesia praejudicium patiatur, nec seculari lege praescriptio quae ecclesiae aliquid impediat opponatur», ed. González, *Collectio Canonum,* col. 249.

41. *Forum Judicum,* 5, 1, 4: «...Sed et de omnibus clericis, qui de rebus ecclesie quecumque possederint, servetur hec forma: ne quamvis longa possessio dominium eclesie a rebus sibi debitis quandoque secludat, quia et canonum autoritas ita conmendat...», ed. Zeumer, *Leg. Vis.*, p. 144-145.

reconoce la validez de la tal prescripción para las enajenaciones y dilapidaciones cometidas por los obispos, aunque hubiesen sido anticanónicas [42].

Que en España tratándose de litigios con los seglares sobre la propiedad de bienes eclesiásticos, estaba en vigor la «prescriptio tricennalis», no nos cabe la menor duda. El Código de Eurico había ya recogido esta figura jurídica de la legislación romana postclásica: «et actas omnes causas, seu bonas seu malas quae intra XXX annis definitae non fuerit, vel mancipia quae in contemptione posita fuerint, sibe debita, quae exacta non fuerint, nullo modo repetantur. Et si quis post hunc XXX annorum numerum causam movere temptaverit, iste numerus ei resistat, et libram auri cui rex iusserit coactus exsolvat» [43]. Esta ley euriciana se vió casi literalmente transcrita en una «Antiqua» del *Fuero Juzgo* [44].

La reforma legislativa recesvendiana no sólo acogió en su compilación la «Antiqua» euricina, pero aun la confirmó con una nueva ley, que sometía a la «prescriptio tricennalis» hasta los mismos bienes fiscales, estableciendo como única excepción a la universalidad absoluta de la ley, el caso de los siervos fiscales, cuya condición servil no podía ser cancelada por prescripción alguna, por larga que fuese [45].

La Iglesia en sus relaciones patrimoniales con los seglares se acomodaba a las disposiciones civiles, y así en los años recesvindianos el IX Concilio toledano (655) dando por admitida la «prescriptio tricennalis», se limita a precisar la fecha en que han de comenzarse a contar los treinta años para la prescripción de los bienes y derechos concedidos por documentos anticanónicos de los obispos o clérigos inferiores. La fecha en que empiezan a correr los treinta años no será ni la del negocio jurídico, ni la del documento, sino la que corresponda al día de la muerte del obispo

---

42. C. 13: «...Ea etiam quae de rebus ecclesiasticis ab antecessoribus alienata vel quibuscumque instrumentis inutiliter in dispendium ecclesiae obligata noscuntur, et intra tricennaria tempora repetitio suppetit, quae acta sunt per publicum aut electorum judicium revocentur», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 255.

43. Fragmentum 277, ed. Zeumer, *Leg. Vis.*, p. 3-4.

44. *Forum Judicum*, 10, 2, 3: «Omnes causas, seu bonas sive malas, aut etiam criminales, que infra XXX annos definite non fuerint, vel mancipia que in contentione posita fuerant aut sunt, si definita adque exacta non fuerint nullo modo repetantur. Si quis autem post hunc XXX annorum numerum causam movere temtaverit, est numerus ei resistat, et libram auri cui rex iusserit coactus exsolvat», ed. Zeumer, *Leg. Vis.*, p. 284.

45. *Forum Judicum*, 10, 2, 4: «...Tricennalis ergo transcursio temporum cum tam constanter inolivisse videatur in negotiis actionum ut non iam quasi ex institutione humana, sed veluti ex ipsarum rerum videatur processisse natura, ideo valitura sanctionis huius eternitate decernitur: ut, si per tricenni tempus seu fiscus de quorumlibet iure quodcumque tenuerit, sive quilibet de fisci aut cuiuspiam rebus aliquod fortasse possederit, perenni sibimet iure vindicet et retentet, nec contra hunc numerum, in quo etiam veritas perfecte conpletur etatis, adtemtet conmoveri vox cuiuscumque petitionis. Servi vero fisci resoluti adque per diversa vacantes... servitutis condicione non erunt penitus evasuri, sed in originem pristinam absque temporum preiudicio redigendi...», ed. Zeumer, *Leg. Vis.*, p. 285.

o clérigo otorgante. La razón de esta medida es manifiesta, ya que se considera al obispo como cómplice de la enajenación ilegal, y la Iglesia en este caso, impedida para hacer valer sus derechos, puede ser asimilada a los menores de edad, o al que sufre violencia o fuerza mayor [46].

La ley de Wamba del 23 de diciembre del 675, que parece oponerse a la prescripción de bienes eclesiásticos, juzgamos como más probable que no va contra los seglares, sino que se refiere exclusivamente a los bienes injustamente apropiados por el obispo, dejando en pleno vigor el principio general de la «prescriptio tricennalis» [47]. Sólo cuando el beneficiario era el obispo no había lugar a la prescripción; igualmente cuando el daño causado por él era irreversible su responsabilidad y obligación consiguiente de restitución a costa de su propio patrimonio privado tampoco admitía la excusa de los 30 años transcurridos. Creemos que basta leer atentamente la ley en cuestión para alcanzar la convicción de que el blanco de toda ella es refrenar los abusos episcopales, y forzar a los obispos a deshacer o reparar las mermas inferidas al patrimonio eclesiástico [48].

Esta ley de Wamba concede, es verdad, una amnistía para el pasado, pero no se sale del doble cauce que para la «prescriptio tricennalis», cuando se trataba de bienes eclesiásticos, había trazado ya la legislación visigoda: no aplicación del plazo de 30 años en favor de los clérigos que se apropiaban bienes de la Iglesia, y plena vigencia de la ley civil, favorable a la prescripción, en las relaciones patrimoniales de la Iglesia con los seglares.

---

46. C. 8: «Si sacerdos vel minister, dum gubernacula ecclesiarum administrare videntur, contra patrum sanctissimas sanctiones de rebus ecclesiae definisse aliqua dignoscatur, non ex die quo talia scribendo decrevit, sed ex quo talia moriendo definita reliquit supputationis ordo substabit. Numquam etenim poterit ad tricennium temporis pertinere vita irrite judicantis, quia status contractuum initia non assumpsit ab origine aequitatis», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 451.

47. A. García Gallo, *El Concilio de Coyanza*, p. 197, parece representar la opinión contraria al escribir: «Wamba por una ley dictada el 23 de diciembre del año 675, afirmó el principio de que el transcurso del tiempo no podía en ningún caso perjudicar a las iglesias».

48. *Forum Judicum*, 5, 1, 6: «...nulli Pontificum ultra licebit, aut quidquam ab ecclesiis dioecesis suae auferre, aut ablatum quodcumque per oppositionem tricenni vindicare. Non enim in hac causa deinceps tricennale tempus accipiendum est, sed quandocumque fuerit veritatis origo mostrata, justitiam partis suae recipiat. Quia et ut multiplex annorum series sine repetitione pertranseat, facit hoc praeeminentis dura potestas, quae sic subiecta sibi sacerdotum comprimit colla, ut pro ablatis rebus intendere contra praeeminentis personam, nec audeant, nec praesumant... Quicumque ergo episcoporum haec, quae praemissa sunt, in praeteritis fecit, et tricennium iam in perversa possessione implevit, ea ipsa, quae in praeteritis per XXX annos tenuit, Deo potius iudicanda relinquimus... Iam vero a die huius latae legis, vel tempore, quicumque Pontificum de his quae a fidelibus in Deo ecclesiis testata vel conlata esse noscuntur, aliquis exinde abstulerit, suoque iuri vel ecclesiae principali adplicaverit, sed cuicumque personae quolibet modo quodcumque tale concesserit, nulla temporum longaevitate securus, iuxta praemissum ordinem quandocumque et per quemcumque talia fuerit commisisse detectus, ea ipsa, quae praesumpsit, una cum legitima satisfactione rei propriae illi ecclesiae, cui tulit, vel in quam deliquit, reformare cogendus est...», ed. Real Academia Española, p. 62.

Prescripción de la basílica rural.

Un caso particular de la prescripción es el referente a la jurisdicción sobre una iglesia rural, que puede pasar después de treinta años de posesión pacífica a manos de otro obispo distinto del diocesano.

Pero el Concilio II de Sevilla (619) al aceptar la demanda de Teodulfo, obispo de Málaga, que reclama a sus colegas de Ecija, Elvira y Cabra las basílicas diocesanas que con ocasión de la guerra contra los bizantinos, habían sido desgarradas de su ciudad y atribuídas a los obispos de estas tres últimas sedes, sienta el principio, que la prescripción no se aplica a las situaciones irregulares brotadas de un conflicto militar, y mantenidas por el mismo, al hacer imposible la reclamación de los derechos lgítimos [49].

En cambio, para las situaciones posesorias, no nacidas de la guerra, el mismo Concilio admite el principio general de la validez de la «prescriptio tricennalis», aplicado a las basílicas sitas en jurisdicción ajena [50].

Para justificar esta su decisión, favorable a la prescripción, el Concilio II de Sevilla invoca la legislación civil, «secularium principum edicta», y canónica, «praesulum Romanorum decrevit auctoritas». Las normas canónicas favorables a la prescripción de las iglesias rurales, y basílicas litigiosas, a que sin duda alude nuestro Concilio, son el canon 17 del Concilio de Calcedonia, y la epístola del Papa Gelasio a los obispos de Sicilia [51].

El Concilio IV de Toledo (633), a fin de disipar toda ambigüedad, e inspirado sin duda por San Isidoro, formula explícitamente los principios que habían sido aplicados años antes por el Concilio sevillano, a propósito de la «prescriptio tricennalis». Se admite la validez de la misma pero sólo dentro de la provincia eclesiástica, sin que ninguna posesión pacífica por

---

49. C. 1: «Sicut enim per legem mundialem his, quos barbarica feritas captiva necessitate transvexit, postliminio revertentibus redditur antigua possessio, non aliter et ecclesia receptura parochiam quam ante retinuit cum rebus suis, sive ab aliis ecclesiis possideantur sive in cujuslibet possessionem transfusa sunt, non erit objicienda praescriptio temporis ubi necessitas interest hostilitatis», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 639.

50. C. 2: «...appellatio repetentis episcopi non valebit, quia illi tricennalis objectio silentium ponit. Hoc enim et secularium principum edicta praecipiunt et praesulum Romanorum decrevit auctoritas», *ed. cit.*, col. 640.

51. Concilio de Calcedonia, c. 17: «Per singulas ecclesias rusticanas parochias in possessionibus permanere immobiles apud eos qui eas teneant episcopos, et maxime qui eas sine violentia jam per triginta annos tenentes gubernaverint; si vero intra triginta annos etiam facta fuerit aut fiat de eis dubitatio, licere eis qui se dixerint laesos propter eas movere apud synodum provinciae certamen», *ed. cit.*, col. 102; Epistola Gelasii ad Sicilienses episcopos, c. 2: «Illud etiam adnecti placuit, ut si, quod absit, facultates ecclesiae, necnon et dioeceses, quae ab aliquibus possidentur episcopis, iure sibe vindicent, quod tricennalis lex conclusit, quia et filiorum nostrorum principum ita emanavit auctoritas, ut ultra triginta annos nulli liceat pro eo appellare quod legum tempus excludit», ed. González, *Epistolae decretales*, p. 136.

larga que sea, pueda adjudicar el «ius episcopale» sobre una basílica a otro obispo no perteneciente a la misma metrópoli [52].

Más transcendental es el principio formulado en el canon 35 de este mismo Concilio, y que ya hemos comentado a otro propósito. En él se declara expresamente que la prescripción afecta únicamente la «diócesis», entendida como comunidad basilical con su templo, clero y patrimonio, pero en modo alguno a la jurisdicción territorial. Ya vimos que la única manera posible de interpretar rectamente este canon era suponer la aterritorialidad de la parroquia, y que los derechos prescriptibles atañían más bien a las iglesias y a su dote, que a los límites territoriales de la diócesis [53], salva siempre la facultad de los obispos para concertar convenios amistosos [54].

Pronto habrían de encontrar aplicación práctica los principios sentados por el IV Concilio toledano (633). Ante el Concilio de Mérida (666), el obispo de Idanha, reintegrado no hacía aún 30 años a la provincia lusitana, de la que había sido desgajado por el poderío político suevo, reclama al obispo de Salamanca una parte de su diócesis egitana, que este prelado detentaba desde hacía bastante tiempo.

El argumento del obispo egitano, por nombre Sclua, se basaba en que habiendo pertenecido él hasta hacía poco a Galicia, no había podido reclamar, como hubiese querido, la parte de su diócesis, que se encontraba en manos del prelado salmantino, que a su vez pertenecía a la metrópoli emeritense; pero que ahora al reintegrarse él también a su provincia lusitana, y abrírsele cauce jurídico a su reclamación, daba curso a la misma, sin que se le pudiese oponer la prescripción por la razón aludida.

El Concilio admite y da por buenas las razones de Sclua, y en consecuencia decide que así como éste había sido separado de la provincia gallega, y reintegrado a Mérida, del mismo modo le debía ser devuelta a él la parte de su diócesis retenida por Salamanca. No obstante esta resolución particular, basada en considerandos especiales, el Concilio se cree obligado a afirmar de nuevo la validez de la «prescriptio tricennalis», aun sobre las basílicas y sus dotes [55].

---

52. C. 34: «Quicumque episcopus alterius episcopi dioecesim per triginta annos sine aliqua interpellatione possederit, quia secundum jus legis ejus jam videtur esse dioecesis, admittenda non est contra eum actio reposcendi, sed hoc intra unam provinciam, extra vero nullo modo, ne dum dioecesis defenditur provinciarum termini confundantur», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 378.

53. Cfr. p. 62-63.

54. Concilio de Mérida, c. 8: «...Pacta vero, quae juxta canonicam regulam inter episcopos per pacificam deliberationem justissime fuerint facta, in omnibus placet esse servanda...», *ed. cit.*, col. 670.

55. C. 8: «...Omnibus vero episcopis id instituitur esse servandum, ut parochiam suam bene custodiant nec a quolibet fratre eam usurpari permittant: quibus si tricennalis numerus per voluntatem aut negligentiam occurrerit, nullo modo reddenda erit», *ed. cit.*, col. 670.

CAPITULO QUINTO

ENAJENACIÓN DE LOS BIENES DE LA IGLESIA

SUMARIO

Principio fundamental: la inalienabilidad.—Excepciones admitidas por los Concilios españoles.—El testamento de Ricimiro.—La manumisión de siervos de la Iglesia.—El «obsequium ecclesiae».—Situación jurídica del liberto «sub obsequio».—Presentación periódica de la carta de libertad.—Los libertos y su situación social-económica.—Aplicación de estas normas.

Principio fundamental: la inalienabilidad.

Dado que las necesidades a cuyo servicio se destina el patrimonio eclesiástico y sus rentas son de carácter permanente, como la misma Iglesia, es natural que ésta se mostrase cautelosa y reservada en la disminución y enajenación de su patrimonio, a fin de evitar que el paso de un prelado mal administrador, dilapidase el ahorro de varias generaciones, o que el alivio inconsiderado de una necesidad pasajera comprometiese el futuro económico de una iglesia.

Las primeras medidas restrictivas a la capacidad de enajenar bienes eclesiásticos se remontan hasta el Concilio de Ancira (314), que prohibe a los presbíteros enajenar nada perteneciente a la iglesia, en ausencia del obispo [1], y al designado como IV Concilio de Cartago, que requiere el consentimiento del clero para cualquier enajenación o permuta patrimonial realizada por el obispo [2].

En España, es una ley civil bárbara, el código euriciano, la primera

---

1. C. 15: «Si qua de rebus ecclesiae, quum episcopus non est, presbyteri vendiderint, placuit rescisso contracto ad jus ecclesiasticum revocari: in judicio autem erit episcopi constitutum si pretium debeat recipi necne, propter quod saepe contingit distractarum rerum redditus ampliorem summam pro accepto pretio reddidisse». ed. González, *Collectio Canonum*, col. 21.

2. C. 32: «Irrita erit episcoporum donatio vel venditio vel commutatio rei ecclesiasticae absque conniventia et subscriptione clericorum», *ed. cit.*, col. 145.

en limitar los poderes episcopales en lo tocante a la enajenación de los bienes de su iglesia, exigiendo so pena de nulidad el consentimiento del clero [3].

No es de creer que un rey arriano innovase este punto de la disciplina eclesiástica, cuyos precedentes orientales y africanos acabamos de señalar, sino más bien que dió fuerza de precepto legal a una costumbre, o a un deseo latente de la Iglesia de su reino.

El Concilio de Agde (506) prestará una atención particular a esta cuestión; no menos de cuatro cánones regularán, hasta en pequeños detalles, diversos aspectos de la enajenación de los bienes eclesiásticos.

El primer principio que establece este Concilio es la inalienabilidad de la propiedad eclesiástica [4], pero como este principio rígidamente mantenido no es viable en la vida práctica, que impone una cierta flexibilidad en las relaciones económicas, el mismo Concilio se encarga de establecer a continuación los motivos por los que una venta de bienes de la Iglesia puede ser autorizada: necesidad o utilidad de la Iglesia, y el procedimiento a seguir: comprobación del motivo, deliberación de dos o tres obispos vecinos, y firma de la escritura de venta por los mismos obispos deliberantes [5].

Pero aun este procedimiento resulta demasiado severo y complicado, para ser utilizado en las pequeñas transacciones, que más bien que disminución del patrimonio constituyen actos de buena administración, previsora y diligente. Por eso el mismo Concilio agatense otorga al obispo facultades suplementarias para proceder a la venta de aquellas tierras y pequeños majuelos de escasa utilidad para la iglesia, o de difícil administración por lo remoto de su emplazamiento [6]; de modo parecido queda autorizada la venta del siervo fugitivo, e incorregible, sin necesidad de acudir al procedimiento ordinario de la deliberación y corroboración de

---

3. Fragmentum 306: «Si quis episcopus vel presbyter aliquid praeter consensu omnium clericorum de rebus aecclesiae facere voluerit, hoc firmum non esse precipimus, sed faciat omnia clericus consensu fratrum seu de fundo seu de hereditatibus», ed. Zeumer, *Leg. Vis.*, p. 11-12.

4. C. 7: «Casellas vero vel mancipiola ecclesiae episcopi, sicut prisca canonum praecepit auctoritas, vel vasa ministerii quasi commendata fideli proposito integro ecclesiae jure possideant; id est ut neque vendere, neque per quoscumque contractus res unde pauperes vivunt alienare praesumant...», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 231.

5. C. 7: «...quod si necessitas certa compulerit, ut pro ecclesiae aut necessitate aut utilitate vel in usufructu vel indirecta venditione aliquid distrahatur, apud duos vel tres comprovinciales vel vicinos episcopos causa quae necesse sit vendendi primitus comprobetur, et habita discussione sacerdotali eorum subscriptione quae facta fuerit venditio roboretur: aliter facta venditio vel transactio non valebit», *ed. cit.*, col. 231-232.

6. C. 45: «Terrulas aut vineolas exiguas et ecclesiae minus utiles aut longe positas parvas episcopus sine consilio fratrum, si necessitas fuerit, distrahendi habeat potestatem», *ed. cit.*, col. 239.

los colegas más próximos [7]. Las ventas o donaciones realizadas infringiendo estas normas son declaradas nulas [8].

Si las facultades episcopales de enajenar bienes eclesiásticos estaban tan recortadas y reglamentadas, podemos lógicamente suponer, que a los presbíteros y clérigos inferiores les estaría prohibida toda enajenación. En efecto el canon 22 del Concilio de Agde recuerda a todos los clérigos de la iglesia principal, o diocesanos que gocen del usufructo de bienes eclesiásticos en concepto de «stipendium», que no pueden donarlos ni venderlos, so pena de nulidad, obligación de indemnizar de su patrimonio particular, y ser además castigados con la excomunión [9].

En el grupo de cánones que se agrupan bajo el título «Sententiae quaedam», y que fueron posteriormente añadidos a los cánones del Concilio de Agde, y como tales recibidos en algunos ejemplares de la *Hispana,* figuran nuevas disposiciones a propósito de la enajenación de bienes eclesiásticos.

Por el mayor peligro que tenían los rectores de iglesias rurales de dispersar ilegalmente los bienes de sus basílicas, a ellos se dirige expresamente una de estas sentencias, en ella se declara nula e inválida toda transmisión del patrimonio eclesiástico ejecutada por los tales presbíteros, que deberán además responder ante el comprador del precio recibido [10].

Otra de ellas abre a los obispos presbíteros y clérigos una nueva posibilidad de enajenar bienes eclesiásticos, si antes de la venta o donación han enriquecido de su peculio privado a la iglesia a quien pertenecen aquellos bienes, con otro tanto al menos de lo que va a ser enajenado. En este caso la venta o donación de bienes eclesiásticos será válida y perfecta [11]. Ya se advierte que esta disposición se orienta más bien a incre-

---

7. C. 46: «Fugitivos etiam domos suas aut familias deserentes, qui etiam si revocati fuerint teneri non possunt, simili ratione ab episcopis, si voluerint aut si ita illi meruerint, distrahantur», ed. González, *Collectio Canonum,* col. 239.

8. C. 7: «...aliter facta venditio vel transactio non valebit», *ed. cit.,* col. 232.

9. C. 22: «Et licet superfluum sit de re nota et antiquis canonibus prohibita iterato aliquid definire, tamen quo facilius cupiditas aut improbitas reprimatur, id statuimus quod omnes jubent, ut civitatenses sive dioecesani presbyteri vel clerici, salvo jure ecclesiae, rem ecclesiae sicut permiserint episcopi teneant, vendere aut donare penitus non praesumant: quod si fecerint, et facta venditio non valebit, et de facultatibus, si quas habent proprias, indemnem ecclesiam reddant et communione priventur», *ed. cit.,* col. 254.

10. En la *Collectio Canonum* de González, figura como c. 53 del Concilio de Agde: «Quidquid parochiarum presbyter de ecclesiastici juris possessione distraxerit, inane habeatur et vacuum, venditori comparantis actione vertente», col. 240.

11. Igualmente atribuído al Concilio agatense como c. 49: «Diaconus vel presbyter in parochia constituti de rebus ecclesiae sibi creditis nihil audeant commutare, vendere vel donare, quia res sacratae Deo esse noscuntur. Similiter et sacerdotes nihil de rebus ecclesiae sibi commissae, ut superius comprehensum est, emutilare praesumant: quod si facere voluerint, convicti in concilio et ab honore depositi de suo proprio aliud tantum restituant quantum visi sunt praesumpsisse. Sane si quis pro qualibet conditione de rebus ecclesiae aliquid

mentar que a disminuir el patrimonio eclesiástico; con ella se pretende sobre todo facilitar a los clérigos la manumisión de los siervos de la Iglesia, entregando a la misma otro siervo, o el valor correspondiente. La Iglesia no pierde nada y gana todavía los servicios del nuevo liberto, que quedaba siempre ligado al obsequio de la iglesia, cuyo siervo había sido.

Excepciones admitidas por los Concilios españoles.

Una legislación tan perfecta y elaborada como ésta que acabamos de ver, y que figuraba entre los concilios y cánones manejados por la Iglesia visigoda, apenas si necesitaba complementos; bastaba con urgirla de nuevo cuantas veces se advirtieran fallos en su aplicación. Así San Martín en el capítulo 14 de su colección, consagrado a esta materia, no añade ninguna precisión nueva [12]. En el capítulo 17 se ocupa del caso particular del presbítero o diácono que vende un objeto perteneciente al ministerio sagrado; la venta es calificada de sacrilegio, y el culpable debe ser depuesto, pero al obispo le queda reservada la facultad de perdonar al delincuente, y reponerle en el grado que perdió [13].

El Concilio III de Toledo, aunque insistiendo de nuevo en el principio de la inalienabilidad de los bienes eclesiásticos, con todo autoriza al obispo a hacer pequeñas donaciones a los monjes de su diócesis [14], y hasta convertir una iglesia de su jurisdicción en monasterio y dotar a éste con los bienes necesarios, con tal que esta liberalidad no disminuya notablemente el patrimonio episcopal [15]. La cuota aplicable en favor de un monasterio, fun-

---

alienare voluerit, si de suo proprio tantum ecclesiae contulerit quantum visus est abstulisse, tunc demum illud stare licebit: ita tamen libertos, quos sacerdotes, presbyteres, diacones de ecclesia sibi commissa facere voluerint, actus ecclesiae prosequi jubemus: quod si facere contempserint, placuit eos ad proprium reverti servitium», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 240.

12. «Si quis episcopus nulla ecclesiasticae rationis necessitate compulsus inscio clero aut ubi forte non est presbyter de rebus ecclesiasticis aliquid praesumpserit vendere, res ipsas ecclesiae propriae cujus sunt restaurare cogatur, et in judicio episcoporum dejiciatur auditus et tamquam furti aut latrocinii reus a suo privetur honore», *ed. cit.*, col. 616.

13. «Si quis presbyter aut diaconus inventus fuerit aliquid de ministeriis ecclesiae venundasse, quia sacrilegium commissit, placuit eum in ordinatione ecclesiastica non habere; in judicio tamen episcopi dimittendum est sive dignus sit sive indignus in suo recipi gradu, quia multoties pro hoc ipso quod de sacrosancto altario intaminaverit id cum episcopi potestate dimissum est», *ed. cit.*, col. 617.

14. C. 3: «Haec sancta synodus nulli episcoporum licentiam tribuit res alienare ecclesiae, quoniam et antiquioribus canonibus prohibentur: si quid vero quod utilitatem non gravet ecclesiae pro suffragio monachorum ad suam parochiam pertinentium dederint, firmum maneat; peregrinorum vero vel clericorum et egenerum necessitati salvo jure ecclesiae praestare permittuntur pro tempore quo potuerint», *ed. cit.*, col. 349.

15. C. 4: «Si episcopus unam de parochitanis ecclesiis suis monasterium dicare voluerit, ut in ea monachorum regulariter congregatio vivat, hoc de consensu concilii sui habeat licentiam faciendi; qui etiam si de rebus ecclesiae pro

dación episcopal, que el Concilio III dejó indeterminada, fué fijada por el IX Concilio toledano en una quincuagésima parte del patrimonio episcopal, como ya vimos anteriormente [16]. Sin duda que en este caso, la Iglesia visigoda no creía autorizar una enajenación de bienes eclesiásticos, sino más bien una transferencia entre los diversos sujetos propietarios todos eclesiásticos: del obispo a los monjes.

El rigor con que la Iglesia controlaba cualquier enajenación de sus bienes, se patentiza en el Concilio IV de Toledo (633). Cuando un obispo ha incrementado el patrimonio de su iglesia, con la cooperación de un tercero, si a éste le ha sido prometida por el obispo alguna pequeña donación como premio por los servicios prestados, el Concilio reconoce la conveniencia de cumplir lo prometido, pero la donación ha de ser examinada y aprobada por el concilio provincial [17]. No parece que bastara el consentimiento del propio clero, el solo requisito exigido por Eurico, sino más bien parece necesario para toda enajenación no expresamente autorizada por los cánones, la aprobación de los obispos vecinos conforme a los pretendidos cánones del Concilio de Agde.

Todavía para una donación, basada en los méritos del beneficiario para con la iglesia, el Concilio IX de Toledo (655) demandará un nuevo requisito: deberá hacerse constar en la misma escritura, el título de la donación o los servicios prestados a la Iglesia. Caso contrario la escritura será considerada como nula e inválida [18].

El testamento de Ricimiro.

Después de esta enumeración de textos legales es hora ya de que examinemos un caso vivo de enajenación indebida de bienes eclesiásticos, que nos ofrecen las fuentes del siglo VII.

---

eorum substantia aliquid quod detrimentum ecclesiae non exhibeat eidem loco donaverit, sit stabile: rei enim bonae statuendae sanctum concilium dat assensum», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 349.

16. C. 5: «...Quisquis itaque episcoporum in parochia sua monasterium construere forte voluerit, et hoc ex rebus ecclesiae cui praesidet ditare decreverit, non amplius ibidem quam quinquagesimam partem dare debebit, ut hac temperamenti aequitate servata et cui tribuit competens subsidium conferat, et cui tollit damna gravia non infligat», *ed. cit.*, col. 450.

17. C. 37: «Quicumque episcopi suffragio cujuslibet aliquid ecclesiasticae utilitati providerint et pro eo quodcumque modicum in remuneratione promiserint, promissi solutionem eos exsolvere oportebit, ita ut id ad concilium comprovinciale deductum eorum conniventia confirmetur, quia sicut Paulus apostolus ait: *Dignus est operarius mercedem suam accipere*», *ed. cit.*, col. 378.

18. C. 3: «Si sacerdos vel minister de rebus ecclesiae suae quidpiam alicui sub praestationis obtentu concedat, in serie instrumenti causam praestiti evidenter exponat, ut ex hoc aut juste confecta transactio innotescat, aut fraus incompetens quae latet appareat. Aliter vero pro hujus negotii causa deinceps scriptura confecta non valebit», *ed. cit.*, col. 449.

Ricimiro, obispo de Dumio, impulsado sin duda por su ardiente caridad para con todos los menesterosos, nombra heredera y sucesora suya en su patrimonio a la iglesia dumiense, bajo la condición jurídicamente válida, de distribuir una vez al año todas las rentas y productos de este patrimonio íntegramente entre los pobres, sin que la iglesia pudiera retener para sus propios usos ni el valor de un solo sueldo.

Al nombrar a la iglesia de Dumio, heredera de su no pequeño patrimonio, creyóse el caritativo Ricimiro autorizado, conforme al canon añadido al Concilio de Agde con el número 49 [19], a disponer liberalmente de algunos bienes eclesiásticos, y así manumitió a algunos siervos de la iglesia, dotándoles a estos y a otros libertos de su casa con diversos bienes y 500 esclavos. También antes de su muerte había mandado el buen obispo distribuir a los pobres todos los objetos muebles, que había encontrado en palacio el día de su toma de posesión, los que habían sido fabricados o adquiridos durante su pontificado, y los pertenecientes a su peculio particular: lo que no había ido a parar directamente a manos de los necesitados, había sido malvendido.

De toda esta operación testamentaria la iglesia de Dumio había salido malparada. Designada propietaria titular del patrimonio de Ricimiro, no había en verdad ganado nada, puesto que el usufructo había sido adjudicado en su integridad a los pobres; en cambio había visto mermado su patrimonio real, al ser privada de sus bienes muebles, de los siervos manumitidos, y de los bienes dotales y esclavos que habían sido otorgados a los libertos.

La iglesia perjudicada presenta su reclamación al X Concilio toledano (656), alegando que el estado de indigencia a que inconsideradamente la había reducido su obispo Ricimiro, y las liberalidades excesivas de éste para con los pobres, no se hallaban justificadas por ninguna necesidad grave de éstos. Además, que por los siervos manumitidos y por los bienes y esclavos otorgados a los mismos no había recibido la compensación canónicamente debida, pues el patrimonio de Ricimiro quedaba jurídicamente ligado en su usufructo a los pobres [20].

---

19. Cfr. nota 11.

20. Aliud decretum: «Tunc deinde illatum est nobis testamentum Ricchimiri memoratae Dumiensis ecclesiae episcopi, quod de rebus suis in eadem ecclesia decreverat examinatione veridica dirimendum: quo relato cognovimus eundem auctorem suum illic diversae constitutionis edidisse conditiones, inter quas unam validam conatus est religatione constringere, deputans et illationes tributorum et pretia frugum absque aliqua diminutione annua vice pauperibus erogare, nihilque esse absque deliberatione relictum quod usibus ecclesiae posset quadam liberalitate servire. Tunc ex voce partis ecclesiae Dumiensis adstructum est quod universae speciei, generis et corporis rem quae in ejusdem ecclesiae domo intrinsecus ad usus domesticos et tempore suae ordinationis idem episcopus Ricchimirus invenit, et quae ipse aut de opere utiuusque sexus artificum familiarium ecclesiae potuit habere confecta atque illata aut quae sua provisione

El Concilio encuentra justificada la queja dumiense y dispone en consecuencia que el patrimonio de Ricimiro sea usufructuado por la iglesia, hasta que ésta se vea indemnizada de los daños sufridos en sus bienes muebles. Una vez alcanzada la total indemnización, el patrimonio deberá ser empleado en los fines propios señalados en la última voluntad del obispo. En cuanto a los siervos manumitidos, y su peculio, el Concilio lo encomienda todo a la prudencia y discreción del sucesor de Ricimiro, el obispo San Fructuoso, quien teniendo en cuenta que las manumisiones y liberalidades de su predecesor son fundamentalmente inválidas podrá en cada caso particular, siguiendo su buen sentir, anular o revalidar el estado de libertad, y retirar, disminuir o confirmar los peculios señalados a cada liberto, todo conforme a los méritos de cada cual.

Ya hemos visto la tradición jurídica tan constante en favor de la inalienabilidad de los bienes eclesiásticos que precede al *Fuero Juzgo*. La compilación recesvindiana no añade nada nuevo, ni modifica las determinaciones precedentes; se limita a recoger una ley «Antiqua» que sancionaba civilmente la anulación de las ventas realizadas por un obispo sobre los bienes de la Iglesia, si el sucesor de aquél reclamaba los bienes enajenados, y devolvía el precio recibido [21].

Esta acomodación de la legislación civil a las disposiciones conciliares,

---

habuisse visus est conquisita, omnia moriens jussisse pauperibus erogare; quaedam vero ita viliori pretio vendere ordinasse, ut negotiatio earum rerum perditio potius quam mercatio censeretur; edidisse quoque quosdam libertos ex ejusdem ecclesiae familiis, quibus etiam cum aliis ad se pertinentibus amplius quam quingenta reperitur utriusque sexus dedisse mancipia. Quibus damnis ita cognitis, quia et cuncta remedia intrinsecus domus tam indiscrete largita fuerant, ne quid ad dignitatem ecclesiae reliquum esset, quum nulla imminens causa pauperum necessitatis existeret, quae in hoc sancta lex tam examussim erogare deprehensa est, atque pro libertis illis nihil secundum canonicam sanctionem datum in commutationem pateret, sed nec pro mancipiis et reliquis rebus eisdem libertis collatis aliquid in repensatione relictum ecclesiae innotesceret, verum et rem suam ita in nomine pauperum relegasset, ne aliquid remedii ex hoc ecclesiasticus usus attingeret, ducti sumus tan rationis intuitu quam paternarum sanctionum edicto ipsius testamenti seriem, etsi non usquequaque, in irritum rationabili temperamento deducere: scilicet ut quia tantorum dispendiorum damnis a memorato Ricchimiro episcopo factis res ecclesiastica dignoscitur subjacere, omnis res ejus, quam alligata reliquit pauperum nomini, tamdiu Dumiensi ecclesiae plena deserviat facultate donec omne hoc damnum quod in utensilibus domus sustinuit valeat evidentius reparari, ac tunc completa restitutione damni observetur sicut decreta est series testamenti. Libertos vero qui ex familiis ecclesiae facti sunt, seu res universa quae in mancipiis aliisque corporibus vel illis vel suis hominibus collata esse dignoscitur, cuncta in discretione venerabilis fratris nostri Fructuosi episcopi disponenda relinquimus, ut quia haec evidens ordo patrum in irritum devocat, illius temperamentum hoc ad miserationem adducat, qualiter nec regulam paternam modus excedat, et miserationem severitas non extinguat, ut secundum meritum servientium et libertatis praemia et rerum donaria vel subtrahat vel concedat», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 466-468.

21. *Forum Judicum*, 5, 1, 2: «...Quod si et aliquid de rebus ecclesie vendere presumserit, succedens episcopo reddito pretio, quod a venditore acceptum est, cum omni augmento res ad ius reducat ecclesie et nullam calumniam pertimescat», ed. Zeumer, *Leg. Vis.*, p. 144.

es aún más manifiesta en otra «Antiqua» del mismo *Fuero Juzgo,* donde después de transcribir la ley euriciana, que hemos citado poco ha [22], se añade una cláusula de inmensa importancia jurídica, pues por ella se da validez civil a los cánones que regulan la enajenación de los bienes eclesiásticos: «...hoc firmum non non esse precipimus, nisi ita fuerit facta vinditio, sive donatio, quemadmodum sanctorum canonum instituta constituunt adque decernunt» [23].

El Concilio de Mérida (666) aún se muestra más exigente con los obispos para facultarles a enajenar bienes eclesiásticos: todo obispo debe anular cualquier venta o liberalidad de su antecesor hecha con bienes de la Iglesia, salvo que éste haya donado a la iglesia un patrimonio tres veces mayor, que el que ha enajenado [24]. Ya vimos cómo las disposiciones canónicas anteriores se limitaban a exigir un patrimonio igual al enajenado [25].

Las disposiciones tomadas por el Concilio III de Braga contra todos aquellos que vendan o regalen a otros objetos del templo y utensilios del templo, y la pena de deposición o excomunión fulminada contra los culpables no se funda tanto en el aspecto patrimonial de la operación cuanto en su carácter profanatorio [26]. En el mismo sentido abunda el Concilio XVII de Toledo (694); también aquí lo que resalta en primer plano es la profanación de los objetos de culto y de los utensilios del templo [27].

---

22. Cfr. nota 3.

23. Forum Judicum, 5, 1, 3: «Si quis episcopus aut presbyter vel quicumque ex clericis preter consensum ceterorum clericorum aliquid de rebus ecclesie vendiderit vel donaverit, hoc firmum...», *ed. cit.,* p. 144.

24. C. 21: «Placuit huic sancto concilio, ut si episcopus ecclesiae suae in qua praesidet de rebus suis inventus fuerit plurima contulisse, quidquid amicis suis servis aut libertis vel quibuslibet personis».

25. Cfr. nota 11.

26. C. 2: «...Et ideo hujus de cetero praesumptionis persona, quae sciendo divina vasa vel ministeria aut in usus suos transtulerit aut comedere in his vel poculum sibi sumendum elegerit, gradus sui vel officii periculum sustinebit; ita tamen ut si de secularibus fuerit, perpetua excommunicatione damnetur; si vero religiosus, ab officio deponatur; sub hac quoque damnationis sententia et illi obnoxii tenebuntur, qui ecclesiastica ornamenta, vela vel quaelibet alia indumenta atque etiam utensilia sciendo in suos usus transtulerint vel aliis vendenda vel danda crediderint», ed. González, *Collectio Canonum,* col. 632.

27. C. 4: «Sacerdotum quorumdam improbanda voluntas et infausta temeritas sacrosancta sibi commissa altaris ministeria atque cetera ecclesiae ornamenta non solum aliis tradunt pro suis nequissimis actibus abutenda, sed quod peius est, suis ea non pertimescunt usibus adjungere insumenda. Unde licet antiquorum patrum sententia de talibus personis, quae vasa solummodo sacra disperdunt voluntate sacrilega, fuerit jam in praeteritis promulgata, tamen in commune deinceps statuit coadunatio nostra, ut non tantum de sacris ministeriis sed etiam et de universis ecclesiae ornamentis nihil unusquisque sacerdotum pro sui usibus vel voluntatibus confringere, vendere aut naufragare pertentet. Si quis vero sacerdotum hoc nostrum violare tentaverit institutum, secundum prisca canonum instituta honoris proprii ordinem amittat, et ut sacrilegus perenni infamia denotatus a sacrae communionis perceptione, excepto in su-

La manumisión de siervos de la Iglesia.

Todo este rigor legal para dificultar y hasta impedir cualquier merma del patrimonio eclesiástico se aplicaba por igual a toda clase de bienes inmuebles. Pero al lado de la tierra había otra clase de bienes que con ella formaban la base de toda la economía visigoda: esta segunda clase de bienes eran los siervos.

La manumisión de los siervos de la Iglesia, considerada exclusivamente desde el punto de vista jurídico-patrimonial, constituía un modo de enajenación de bienes eclesiásticos, y de los más importantes.

La Iglesia visigoda, al menos en su legislación, abordó el problema de las manumisiones principalmente desde el ángulo jurídico-económico, y las sometió a todas las trabas legales, comunes a cualquier otra venta o donación.

En primer lugar la manumisión sólo podía ser realizada por el obispo, o por los presbíteros y diáconos con la expresa autorización de aquél: «cum voluntate episcopi sui juxta canonicam regulam» [28].

Pero los obispos no podían otorgar el estado civil de libertad a los siervos de la Iglesia discrecionalmente; su liberación estaba minuciosamente regulada y restringida por casi una cincuentena de cánones. Ya en fecha muy temprana, el Concilio de Agde (506) dictaba las primeras normas en el reino visigodo.

Los obispos, según este Concilio, quedaban autorizados a manumitir a sus siervos beneméritos, a los que junto con la libertad podían regalar una dote, que en ningún caso superaría el valor de 20 sueldos. La infracción de esta norma llevaba consigo la revocación al dominio de la Iglesia de aquella parte de la dote que rebasara los veinte sueldos. El obispo, sucesor del donante debía verificar el reintegro a la iglesia del exceso anticanónico [29].

Esta norma del Concilio agatense no supone que el obispo indemnice a la Iglesia por las manumisiones otorgadas por él, mientras se limite a algunos siervos beneméritos.

---

premo temporis cursu, omnibus diebus vitae suae maneat alienus; atque insuper si ejusdem temeratoris extiterit propriae rei habitio, quidquid de eisdem sacris ministeriis vel ornamentis ecclesiae visus est naufragasse, aut ipse aut pars ejus compellatur parti ejusdem ecclesiae ex integro reformare». ed. González, *Collectio Canonum*, col. 592-593.

28. Concilio de Mérida, c. 20: «Haec forma et in presbyteris, servanda erit, qui cum voluntate episcopi sui juxta canonicam regulam de familia suae ecclesiae liberos facere voluerint», *ed. cit.*, col. 677.

29. C. 7: «Sane si quos de servis ecclesiae benemeritos sibi episcopus libertati donaverit, collatam libertatem a successoribus placuit custodiri cum eo quod eis manumissor in libertatem contulerit, quod tamen jubemus viginti solidorum numerum, modum in terrula, vineola vel hospitiolo tenere: Quod amplius datum fuerit post manumissoris mortem ecclesia revocabit...», *ed. cit.*, col. 232.

Una de las sentencias agregadas al final de los cánones agatenses concediendo a los obispos, presbíteros y diáconos enajenar válidamente bienes eclesiásticos, si indemnizaban a las iglesias por estas mermas de su patrimonio, abría la puerta a las manumisiones, al menos hasta el límite cubierto con el patrimonio privado del manumisor [30].

Todos los libertos de la Iglesia, tanto los manumitidos sin compensación, como aquellos otros cuya libertad no había significado merma del patrimonio eclesiástico quedaban sujetos al «obsequium ecclesiae» [31].

Este «obsequium» de los siervos liberados previa indemnización, importaba realmente un incremento del patrimonio eclesiástico, que sin merma alguna se veía acrecido con un nuevo «obsequium»; y precisamente apuntando a este incremento, y a facilitar esta clase de manumisiones sin pérdidas patrimoniales, se orientaría la autorización del canon en cuestión, pues no es de creer que el interés de un obispo por enajenar una tierra determinada le llevase muy frecuentemente hasta otorgar otra igual de su peculio privado; mucho más fácilmente se comprende ese interés particular tratándose de personas: dos siervos de igual valor económico podían despertar una estima y un amor muy desigual en el ánimo de su obispo.

Durante todo el siglo VI las facultades episcopales de manumitir siervos de la iglesia no sufrieron notables alteraciones; sus límites se hallaban claramente marcados en las disposiciones agatenses, y en los cánones anejos. Un caso de extralimitación episcopal que nos es conocido fué rápidamente corregido por el Concilio I de Sevilla (590).

Gaudencio, obispo de Ecija, había manumitido a un cierto número de siervos de su iglesia, y otorgado otros a sus parientes. Pegasio, sucesor suyo en la sede, consulta a su metropolitano San Leandro, y a los demás obispos de la provincia bética, sobre la conducta a seguir respecto de las liberalidades de su predecesor. La respuesta conciliar no admite que un obispo célibe, o sin descendientes, y por lo mismo sin herederos forzosos, que haya dejado sus bienes a otros herederos olvidando a su propia iglesia, pueda válidamente manumitir ningún siervo perteneciente a su sede, sin la debida compensación.

Faltando ésta en el caso de Gaudencio, el Concilio dispone que todos los siervos otorgados a sus parientes sean reintegrados sin más al servicio de la iglesia astigitana; a aquellos, empero, que habían sido ya manumitidos

---

30. C. 49, ed. González, *Collectio Canonum*, col. 240. Cfr. nota 11.

31. C. 49: «...ita tamen libertos, quos sacerdotes, presbyteres, diacones de ecclesia sibi commissa facere voluerint, actus ecclesiae prosequi jubemus: quod si facere contempserint, placuit eos ad proprium reverti servitium», *ed. cit.*, col. 240.

aunque la manumisión hubiese sido ilegal y anticanónica, los Padres conciliares, «humanius quam severius cogitantes», no los reducen de nuevo a la esclavitud, como el rigor de la ley les autorizaba, sino que les confirman en su estado de libertos, sometidos tanto ellos como sus hijos y descendientes al «obsequium» de la iglesia, sin permiso para enajenar su peculio a los extraños y heredándoles la iglesia en caso de morir sin herederos [32].

Años más adelante, el IV Concilio toledano (633), sólo permitiría la manumisión si la iglesia era previamente acrecentada en su patrimonio por el obispo manumisor, ya de su peculio privado, ya con las adquisiciones logradas por él mismo a nombre de la iglesia durante su pontificado, si carecía de bienes propios [33].

El Concilio de Mérida (666) confirmará toda esta legislación sobre las condiciones de una manumisión válida, y lamentará amargamente la conducta de algunos obispos que sin acrecentar el patrimonio eclesiástico se atreven a otorgar tales manumisiones. Para evitar estos abusos el Concilio declara nulas todas las manumisiones realizadas sin que la iglesia haya sido indemnizada por el manumisor. Todos los libertos que han obtenido su libertad por medio de estas manumisiones anticanónicas, así como sus descendientes deberán ser reintegrados de nuevo a la escla-

---

32. C. 1: «Interea consedentibus nobis in ecclesia Hispalensi sancta Jerusalem brevem mancipiorum ecclesiae, quos libertasse visus fuerat decessor tuus sanctae recordationis Gaudentius episcopus, vestri nobis diacones obtulerunt, et non solum quos libertaverat relegimus, sed etiam quos proximis suis de familiis ecclesiae donaverat in eodem brevi recensuimus annotatos. Qua de re canonum constituta consuluimus si talis libertas aut transactio potuisset esse stabilis. Comperimus autem in canone ut episcopus qui res proprias, excepto filiis et nepotibus, alteris et non ecclesiae dimiserit, quidquid de ecclesiae rebus aut donavit aut vendidit aut quoquo modo ab ecclesia transtulerit irritum haberetur... Et ideo si res praecessoris tui Gaudentii episcopi ecclesia vestra non possidet, liberi qui ab eo facti sunt non sunt legitime absoluti liberti: ceterum si res illius in compensationem ecclesiae vestrae deserviunt, illi prorsus maneant liberi; nam si ut dictum est praestitum de suis rebus non fecit, ecclesiae damnum utique inferre non debuit. Propterea ergo de uno consensu omnes significamus magis humanius quam severius cogitantes, ut hi quos constat tali conditione fuisse liberatos in jure ecclesiae maneant ut idonei, et peculium suum non aliis personis sed tantum filiis suis derenliquant. Ipsis quoque filiis et nepotibus cum peculio ipsorum quasi idoneus in jure ecclesiae permanentibus in extraneam eis non liceat personam quidpiam transmutare. Sed si quis eorum sine haerede discesserit, peculium eorum sanctae proficiat ecclesiae», c. 2: «Ea vero mancipia quae memoratus episcopus de jure ecclesiae sublata suis proximis contulit, si similia de proprio suo ecclesiae ipsius non compensavit, ecclesia vestra absque aliqua oppositione recipiat. Hanc formam non solum vestra, hoc est Astigitana, servabit ecclesia, sed et si qui per omnem Baeticam provinciam tali conditione...», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 635-637.

33. C. 69: «Consensus totius concilii definivit, ut sacerdotes qui aut res suas ecclesiae relinquant aut nihil habentes aliqua tamen praedia aut familias ecclesiis suis conquirunt, licebit illis aliquos de familiis ejusdem ecclesiae manumittere juxta rei collatae modum, quem antiqui canones decreverunt, ita ut cum peculio et posteritate sua ingenui sub patrocinio ecclesiae maneant, utilitates injunctas sibi juxta quod potuerint prosequentes», *ed. cit.*, col. 386.

vitud, sin que valga la excusa del largo tiempo transcurrido desde la manumisión [34].

Sin duda que esta severidad del Concilio emeritense era debida al hecho de que muchos prelados acogiéndoles a la autorización del canon 7 del Concilio de Agde [35], según la cual podían conceder la libertad a algunos siervos beneméritos, sin que se mencionase para nada la indemnización, hacían un uso demasiado frecuente de ella, sin que por eso se considerasen moralmente obligados a legar su patrimonio privado a la Iglesia. La reacción del Concilio es tajante: ninguna manumisión sin indemnización.

Tampoco debe extrañarnos que el Concilio no admita la prescripción como medio de obtener la libertad los siervos de la iglesia, pues también el rey Recesvinto, que reconocía el valor legal de la misma para cualquier clase de bienes fiscales, exceptuaba expresa y únicamente los siervos fiscales [36].

El «obsequium ecclesiae».

Hemos visto cómo todos los libertos de la Iglesia quedaban unidos a su antigua patrona por un lazo que las fuentes designan como «obsequium ecclesiae», pero si el obispo pretendía librar al siervo absolutamente, sin que éste quedase ligado por el «obsequium ecclesiae», entonces debía entregar a la iglesia dos siervos del mismo valor y peculio que el manumitido. Tenemos aquí un índice de la tenacidad con que la iglesia visigoda se aferraba al «obsequium» de sus libertos, sin duda a causa del valor útil del tal «obsequium», más que por cubrirles platónicamente con su

34. C. 20: «Multi etenim sacerdotes, prout illis concessit divina gratia, habent unde canonicum ordinem impleant et sic libertos faciant, et sunt multi qui nihil habentes ad hanc gratiam veniunt et sic libertos facere praesumunt. Talis etiam libertos regula canonica esse non jubet stabilitos: contingere enim solet ut postquam manumisor eorum ab hac discesserit luce, talis occurrat successor qui aut ecclesiae familiam minime quaerat aut per bonam voluntatem vel negligentiam hi a quo nihil ecclesiae offerente liberi facti sunt longo pro tempore libertos se esse defendant, atque eas libertates ita abscondant ut pro hoc quaerenti episcopo laborem faciant... Placuit huic sanctae synodo, ut quisquis digne juxta canonicam regulam libertus fuerit factus, in libertate maneat et a patrocinio ecclesiae ipse aut posteritas ejus numquam discedat. Quisquis vero, non ut ordo canonicus poscit, libertus fuerit factus, quamvis prolixitas temporis in scripturae suae textu inveniatur, quia a servitio ecclesiae nunquam visus est abscesisse, et canonica sententia rescindi jubet talem libertatem, ut ille et posteritas omnis ejus in servitio permaneant sanctae ecclesiae, cui debiti manent per veram originem... Certe si ex his inventi fuerint originem trahere, quos canonicae regulae non jubent liberos esse, quamlibet post longa tempora dummodo origine firmata, reducendi tamen sunt ad sanctae ecclesiae cui pertinent jura...», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 676.

35. Cfr. nota 29.

36. *Forum Judicum*, 10, 2, 4, ed. Zeumer, *Leg. Vis.*, p. 284-285. Cfr. nota 45 del capítulo cuarto.

«patrocinium», no obstante las idealizaciones de algunos autores. Estas manumisiones «sine obsequio» sólo se admitían delante del concilio y suscribiendo la carta de libertas los demás obispos [37].

Aun el siervo absolutamente liberado, después de haber pagado el duplo de su valor seguía en algún modo considerándose como liberto de la Iglesia, y no podía presentar demanda judicial, ni testificar contra la misma [38], pero fuera de esta incapacidad jurídica quedaban en todo equiparados a los ingenuos, pudiendo libremente disponer de su peculio y contraer matrimonio con cualquier persona libre.

El número de libertos sometidos al «obsequium ecclesiae» no se limitaba a los propios siervos manumitidos, pues no faltaban fieles piadosos que al manumitir a sus siervos los confiaban al «patrocinio ecclesiae» [39]. Esta costumbre tropezó con algunas interferencias por parte del rey, que llegó hasta atribuir estos libertos a otras personas extrañas [40], según la queja del Concilio III de Toledo (589). La fecha del Concilio que nos da a conocer esas intervenciones reales, vejatorias para la Iglesia, nos autoriza a colocarlas dentro del período correspondiente a la persecución de Leovigildo contra monasterios e iglesias católicas, sobradamente conocida por las obras de San Gregorio de Tours, Juan de Biclara y San Isidoro, y no creemos que volvieran a repetirse en el período católico de la monarquía visigoda.

Los textos conciliares nos permiten espigar algunos datos sobre la naturaleza jurídico-social de este «obsequium ecclesiae», que considerado desde otro ángulo de vista es llamado también «patrocinio ecclesiae» [41], lo cual parece indicar que los libertos bajo patrocinio gozaban de un status jurídico muy parecido al de los ingenuos encomendados, u hombres libres que se colocaban bajo el patrocinio de un gran señor o funcionario [42].

---

37. Concilio IV de Toledo, c. 68: «Episcopus qui mancipium juris ecclesiae non retento ecclesiastico patrocinio manumitti desiderat, duo meriti ejusdem et peculii coram concilio ecclesiae, cui praeeminet, per commutationem subscribentibus sacerdotibus offerat, ut rata et justa inveniatur definitio commutantis; tunc enim liberam manumissionem sine patrocinio ecclesiae concedere poterit, qui eum quem libertati tradere disponit jam juri proprio adquisivit...», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 385.

38. Concilio IV de Toledo, c. 68: «...Hujusmodi autem liberto adversus ecclesiam cujus juris extitit accussandi vel testificandi denegetur licentia; quod si praesumpserit placet ut stante commutatione in servitutem propriae ecclesiae revocetur, quam nocere conatur», *ed. cit.*, col. 385.

39. Concilio IV de Toledo, c. 72: «Liberti qui a quibuscumque manumissi sunt atque ecclesiae patrocinio commendati existunt...», *ed. cit.*, col. 386.

40. Concilio III de Toledo, c. 6: «Ab aliis quoque libertati traditi et ecclesiis commendati patrocinio episcopali regantur, et ne cuiquam donentur a principe hoc episcopus postulet», *ed. cit.*, col. 350.

41. Cfr. notas 39 y 40.

42. Sobre la situación jurídica de los libertos, y en general sobre las clases sociales en la España visigoda puede verse un magnífico resumen en M. Torres, *Instituciones sociales*, en «Historia de España», dirigida por R. Menéndez Pidal,

La iglesia y sus libertos quedan unidos por un doble lazo, «patrocinium»: que obligaba a la Iglesia a prestar su ayuda y protección a los libertos en su persona y peculio [43], y «obsequium»: que obligaba a los libertos a mostrar gratitud, respeto y determinados servicios útiles a la misma iglesia.

Pero esta relación no era voluntaria de parte del liberto, se veía sometido a ella forzosamente, como antes a la servidumbre, y ya veremos en multitud de cánones las medidas adoptadas por la Iglesia para evitar que se sustrajeran a su «obsequium». La pena establecida para aquellos libertos que rehusando el «obsequium ecclesiae» se acogieran a la protección de personas extrañas, era la pérdida de su estado de libertad, según el IV Concilio toledano [44].

Situación jurídica del liberto «sub obsequio».

El estado jurídico del liberto «sub obsequio» se transmitía hereditariamente, del mismo modo que la servidumbre pasaba de padres a hijos y de éstos a los nietos [45]. A causa de esta su condición hereditaria no podían entregar sus hijos para su educación y formación a otro señor, que no fuera su iglesia, pues esta entrega establecía lazos personales entre el señor y el pupilo equivalentes a un nuevo patrocinio, incompatible con su estado jurídico «sub obsequio ecclesiae», además de la ofensa implícita que inferían a la iglesia, bajo cuyo patrocinio estaban, posponiéndola a otro señor.

Si querían hacer entrega de sus hijos, el obispo les recibiría, les daría vestido y alimento, y les educaría a cambio de los servicios que éstos pudieran prestarle en el presente o en el futuro. A los padres refractarios, que diesen sus hijos a los extraños, el obispo les forzaría a volver sus pasos, y caso de resistencia acogiéndose a patrono extraño, se les trataría

---

t. 3: *España visigoda*, p. 184-201. Igualmente pueden consultarse el estudio más amplio de E. Pérez Pujol, *Historia de las Instituciones de la España goda*, Madrid, 1896, 4 vols.; y F. Dahn, *Die Könige der Germanen*, vol. VI, c. Sánchez Albornoz, *Las Behetrías*, en «A. H. D. E.», 1 (1924), 179-195, M. Torres, *El estado visigótico*, en «A. H. D. E.», 3 (1926), 307-475.

43. Concilio IV de Toledo, c. 72: «Liberti qui a quibuscumque manumissi sunt atque ecclesiae patrocinio commendati existunt, sicut regulae antiquorum patrum constituerunt, sacerdotali defensione a cujuslibet insolentia protegantur sive in statu libertatis eorum seu in peculio quod habere noscuntur», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 386.

44. C. 71: «Liberti ecclesiae qui a patrocinio ejus discedentes quibuslibet personis adhaeserunt, si admoniti redire contempserint, manumissio eorum irrita sit, quia per inobedientiae contemptum ingrati actione tenentur», *ed. cit.*, col. 386.

45. Concilio IV de Toledo, c. 70: «Liberti ecclesiae, qua nunquam moritur eorum patrona, a patrocinio ejusdem nunquam discedant, nec posteritas quidem eorum, sicut priores canones decreverunt...», *ed. cit.*, col. 386.

como a los libertos ingratos, es decir, se les reintegraría a la servidumbre de la Iglesia [46].

Esta misma condición hereditaria de su estado imponía también a los libertos «sub patrocinio» ciertas restricciones matrimoniales, que tendían sobre todo a evitar los conflictos jurídicos acerca del estado legal de la futura prole; en cambio, el liberto absoluto, esto es: el liberto sin patrocinio, no le afectaban estas limitaciones y se equiparaba desde el punto de vista matrimonial al ingenuo de nacimiento [47].

Los libertos «sub patrocinio ecclesiae» no podían contraer matrimonio con ingenuos, fueran éstos godos o romanos, y los contraventores veían rebajada su prole al mismo estado jurídico del padre o madre liberta [48], conforme al Concilio IX de Toledo (655).

Pero esta reducción al estado de patrocinio de la prole nacida de un ingenuo y un liberto, no pasaba muchas veces de ser un ideal del ordenamiento canónico; la iglesia, quizás por interferencia del protector de la parte ingenua, que juzgaba también lesionados sus intereses, no alcanzaba a hacer valer sus pretendidos derechos sobre la prole; en este supuesto, el mismo Concilio, decreta otra pena diversa sobre los recalcitrantes que no se someten ellos y su prole al «patrocinio ecclesiae»: la pérdida completa del peculio [49].

La existencia de este conflicto latente que vislumbramos tras los cánones del IX Concilio toledano (655) va a encontrar una solución entera-

---

46. Concilio VI de Toledo, c. 10: «Etenim decet, ut hi quorum parentes titulum libertatis de familiis ecclesiae perceperunt, intra ecclesiam cui obsequium debent causa eruditionis enutriantur: contemptus quippe est patronorum si ipsis neglectis aliis ad educandum detur progenies manumissorum. Itaque censemus, ut sine sui status praejudicio ab episcopis habeantur in doctrinae obsequium, quatenus et illi debitum reddant famulatum et nullum patiantur ingenuitatis suae detrimentum: eos vero, qui aliter quam sententia nostra decrevit agere tentaverint, invitos jubemus ab episcopis ad hoc ipsum reduci. Quod si forte parentes eorum eos pontificibus suis dare contempserint et alios sibi patronos adoptaverint, ingratorum feriantur lege libertorum», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 406.

47. *Forum Judicum*, 5, 1, 7: «Illi tamen qui absoluti ab obsequiis ecclesiae per canonicam sententiam debito ordine manumittuntur, et ingenuarum mulierum innecti copulis poterunt, et in prole omnimodae dignitatis testimonio obtinebunt», ed. Real Academia Española, p. 63.

48. C. 13: «...unde cunctis ecclesiarum libertis tam viris quam foeminis eorumque propagini interdicitur judicio generali, ne deinceps causa connubii Romanis ingenuis copulentur aut Gothis. Quod si hoc factum quandoque patuerit, permixtione tali genita proles nunquam merebitur jus indebitae dignitatis nec ecclesiae unquam carebit obsequiis, cujus beneficio donum meruisse noscitur libertatis», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 453.

49. C. 14: «Si contingat quemcumque de libertis ecclesiae eorumque prosapia contra primaevas modernasque patrum regulas aut Gothis aut Romanis ingenuis copulari, tam illis quam eorum stirpi non licebit ab ecclesiae patrocinio evagari, sed aut ad debita obsequia reverti cogendi sunt, aut si redire noluerint, quaecumque vel parentes eorum vel ipsi ab ecclesia sunt adepti vel in ejus patrocinio visi sunt conquisisse insistente pontifice in ditionem propriae reducantur ecclesiae», *ed. cit.*, col. 453.

mente nueva en una ley de Wamba del 23 de diciembre de 675. La autoridad regia va a terciar en la disputa atribuyéndose a sí mismo en el futuro, en calidad de siervos fiscales, los hijos que nazcan de esos matrimonios desiguales, entre ingenuo y liberto «sub patrocinio ecclesiae».

Comienza el rey por reiterar la prohibición de dichos matrimonios y ordena al juez que tan pronto descubra una de esas uniones ilegales, proceda a una triple monición para que se separen, igual que si se tratase de una unión entre libre y siervo. En caso de que desobedezcan el precepto judicial, y rehusen separarse, ellos conservarán cada cual su propio estado, pero la prole se verá reducida a la servidumbre del rey [50].

En cuanto a los bienes donados por el ingenuo al liberto «sub obsequio», y todo lo que los hijos de ambos hayan percibido o adquirido con su trabajo e industria, pasará sin excepción a los herederos del ingenuo, y si carece de ellos al fisco [51].

La ley de Wamba no se limita a cortar para el futuro las pretensiones del Concilio IX de Toledo, sobre los hijos de esos matrimonios desiguales, pero respetando también los derechos y situaciones jurídicas respaldadas por la «prescriptio tricennalis», dispone que todos los hijos ya engendrados en dichas uniones, dentro de los últimos 30 años, serán considerados como ingenuos de nacimiento, libres de todo «obsequium», junto con todos los bienes que el progenitor de estado inferior hubiese recibido del cónyuge ingenuo [52].

---

50. *Forum Judicum*, 5, 1, 7: «...Multi de familiis ecclesiarum libertati donantur, nec tamen absolutae libertatis licentia potiuntur, in eo quod ecclesiae illi, de qua originem ducunt, per obsequium inligantur: qui tamen dum perverso ordine ingenuarum personarum connubium expetunt, contra naturam, quod ipsi non sunt, generare intendunt... dum is qui de tam infami conjugio nascitur, inferioris parentis adsequens sexum, una cum rebus suis omnibus ecclesiasticae servituti addicitur. Quapropter ut talis de caetero amputetur praesumptio, praesenti lege praecipimus, ut quicumque de familiis ecclesiae, retento patrocinio ecclesiae ipsius, de cuius servitute exivit, libertatem a sacerdote acceperit, ingenuam sibi non audeat in matrimonio sociare personam... Quod si ii, qui sub ecclesiarum obsequio manumissi sunt, ingenuarum mulierum deinceps ausi fuerint se conjugio sociare; ubi hoc primum iudex agnoverit sub trina verborum ultione vel commonitione, sicut de ingenuis et servis lege alia continetur, eos separare non differat. Quod si ab invicem separari noluerint, uniuscuiusque personae, sicuti fuerant, conditione manente, quidquid ex illis natum fuerit, in Principis potestate serviturum deveniat», ed. Real Academia Española, p. 63.

51. *Lex cit.*: «Res tamen omnis sive facultas, quae de persona ingenua in talium libertorum iure quolibet modo transfusa est, cum his etiam, quae sibi ex talium sexu progenitus filius potuit profligare, conquirere vel habere, tota in integrum ad haeredes illius personae possidenda pertineant, aut si haeredes ei defuerint, in Principis jure deveniant possessura, qualiter iudicare de his quod voluerit, absolutae potestatis potiatur licentia», *ed. cit.*, p. 63.

52. *Lex cit.*: «Hoc tamen in hac lege servandum est, ut quicumque de praeteritis usque modo quo haec lex conderetur, de talibus parentibus reperti fuerint intra tricennium generati, non obligationem sequantur illius parentis, qui ecclesiae per obsequium inligatur, sed conditione ingenuitatis omnimodae adsumpta cum omnibus rebus, quae de parente nobili ignobili parenti quolibet modo transierat, in ingenuitatis forma vel decore absoluti persistant», *ed. cit.*, p. 63.

Esta ley del *Fuero Juzgo* nos deja entrever, cuál era el verdadero estado social de los tales libertos «sub obsequio»; aunque ante la ley civil fueran ingenuos, prácticamente su situación económica, y de dependencia respecto de la Iglesia no debía ser muy diversa de la de los siervos propiamente tales. El mismo Wamba no duda en calificar a este estado de *servidumbre*: «dum is qui de tam infami conjugio nascitur, inferioris parentis adsequens sexum [53], una cum rebus suis omnibus ecclesiasticae servituti addicitur».

Presentación periódica de la carta de libertad.

El estado de libertad les era atestiguado a los libertos mediante la entrega del certificado correspondiente. Para evitar que con el transcurso del tiempo, o con los cambios de prelados, alguno de los libertos de la iglesia, pudiera sustraerse a su patrocinio, el Concilio IV de Toledo (633), ordenó que cada vez que un nuevo obispo tomaba posesión de su sede, todos los libertos de la tal iglesia, así como su posteridad, debían presentarse al nuevo prelado, dentro del plazo de un año, y hacer profesión de su estado de libertos «sub obsequio ecclesiae» [54].

El VI Concilio toledano (638) volverá a insistir en esta obligación de comparecer dentro del año delante de cada nuevo obispo, y presentarle la carta de libertad, y reconocerse públicamente «in conspectu ecclesiae» bajo el patrocinio de su iglesia. Si pasara el año sin que los tales libertos presentaran su carta de libertad, o rehusaran el reconocimiento público de su estado, serán reintegrados a su primitivo estado de siervos [55].

---

53. Este inciso de la ley visigoda: «inferioris parentis adsequens sexum», y otro de la misma ley, de unas líneas más adelante: «ex talium sexu progenitus filius», parecen dar pie a la interpretación de que sólo aquellos hijos del mismo sexo que el cónyuge liberto seguiría el estado civil de éste. Pero habiendo examinado detenidamente la cuestión creemos poder seguir manteniendo la interpretación dada más ariba en el cuerpo del artículo. El sentido de la primera frase es que el sexo determinante del estado civil de la prole no es el del padre, o el de la madre, sino el de aquel de los progenitores de condición inferior: «inferioris parentis adsequens sexum». En la segunda «ex talium sexu» determina inmediatamente a progenitus, y es un pleonasmo equivalente al «hijo engendrado por aquéllos». Además, si según la ley de Wamba, «quidquid ex illis natum fuerit», sea varón o hembra sigue la misma suerte: la servidumbre fiscal, no se ve razón alguna para que se haga distinción en el destino de su peculio. Otro argumento de congruencia es la analogía con el matrimonio desigual de siervo y libre, donde también toda la prole, según el *Fuero Juzgo*, seguía la peor parte.

54. C. 70: «...ac ne forte libertas eorum in futura prole non pateat ipsaque posteritas naturali ingenuitate obnitens sese ab ecclesiae patrocinio substrahat, necesse est ut tam idem liberti quam ab eis progeniti profesionem episcopo suo faciant, per quam se ex familia ecclesiae liberos effectos esse fateantur, ejusque patrocinium non relinquant, sed juxta virtutem suam obsequium ei vel obedientiam praebeant», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 386.

55. C. 9: «...Unde his quoque nos adjicimus, ut quoties cursum vitae sacerdos impleverit et de hac vita migraverit mox successor ejus advenerit, omnes

Pero dada la ignorancia de muchos de aquellos infelices, esta obligación se convertía para ellos en escollo de perdición, o lazo en el que fácilmente eran cazados, por algunos obispos interesados. Más por negligencia, que por malicia, o pretensión de escapar al patrocinio de la iglesia muchos de ellos descuidaban la presentación de la carta de libertad dentro del primer año de cada nuevo obispo.

Esto bastaba para que algunos obispos rigoristas, o demasiado ávidos de acrecentar el patrimonio de su iglesia, esgrimiendo el desnudo texto de la ley, redujesen de nuevo al estado de servidumbre a todos aquellos ignorantes o negligentes, que habían olvidado el precepto canónico.

Ante este exceso de rigor reacciona el Concilio III de Zaragoza (691), y con profundo humanismo y comprensión de las circunstancias, decreta, que corresponde primeramente al obispo solicitar la presentación de la carta de libertad, y la profesión del estado civil de «patrocinio ecclesiae», y solamente cuando el liberto, después de avisado, deja pasar el plazo canónico, sin autentizar su estado ante el nuevo obispo, podrá éste reducirlo a la servidumbre [56].

Parece ser que también en el caso de los libertos, el Concilio IX de Toledo (655), concilio provincial de la cartaginense, admitía el valor de la «prescriptio tricennalis» para determinar su estado personal de libertad, o de inmunidad de todo patrocinio, ya que precisa la fecha a partir de la cual comienzan a correr los años hábiles. Esta fecha no es la de la libertad, sino la de la muerte del obispo o manumisor; el tiempo pasado entre la muerte y la manumisión no se computa, pues se considera a la iglesia como impedida para reclamar contra cualquier posible abuso administrativo de su prelado [57].

---

liberti ejus ecclesiae vel ab eis progeniti carthulas suas in conspectu omnium debeant ipsi substituto pontifici publicare et professiones suas in conspectu ecclesiae renovare, quatenus status sui vigorem et illi obtineant, et obedientia eorum ecclesia non careat. Si autem aut scripturas libertatis suae intra annum ordinationis novi pontificis manifestare contempserint aut professiones suas renovare noluerint, vacuae et inanes carthulae ipsae remaneant, et illi origini suae redditi sint perpetuo servi», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 405.

56. C. 4: «...Quia ergo comperimus quosdam pontifices potius lucra sua ampliare studentes quam de mercedis opere Domino placentes, libertos quos ex familia ecclesiae a suis praedecessoribus inveniunt, pro eo quod carthulas libertatis suae infra consultum tempus non praesentent, statim eos in propriam servitutem redigere; hoc pietatis studio generali modo subrogamus beneficium, ut si idem liberti forsitan ignoraverint ordinem canonum aut certe, ut assolet fieri, ad praesentandas libertates suas tepuerint, ipsius pontificis sollicitudo, mox in sedem sibi creditam successerit, per clerum aut domesticos perquierere procurabit quos decedentes episcopi de familiis ecclesiae manumissionis titulaverunt, ut eodem pontifice praemonente ipsi liberti carthulas libertatis suae repraesentent... Quod si pontifice praemonente contempserint infra anni spatium suas libertates propriae sedis episcopo pandere, licitum sit ei secundum canonum sanctiones in jure suae ecclesiae reducere servituros», *ed. cit.*, col. 310.

57. C. 12: «Si sacerdos libertatem servis ecclesiae conferre voluerint, non a die confectionis suae scriptura tempus annorum computatum tenebit, sed ex quo eum qui scripturam confecit verius obiisse constiterit», *ed. cit.*, col. 452.

Los libertos y su situación social-económica.

Reflejo también del estado social poco halagüeño de los libertos «sub obsequio ecclesiae» es el canon 73 del IV Concilio toledano, que permite el acceso a la clericatura de los libertos absolutos, pero niega las sagradas órdenes a los libertos sometidos al obsequio de otros patronos distintos de la iglesia, y llega incluso a aplicarlos el calificativo de «servi» [58].

En cambio, a los libertos de la Iglesia, aunque quedan sujetos al patrocinio de la misma, les está abierta la vía hacia las órdenes sagradas. Su «obsequium» quedaría reducido a la prohibición de acusar y testificar contra la iglesia, so pena de degradación y reintegración a la servidumbre, así como a las limitaciones comunes a todos los libertos «sub patrocinio» en la disposición de su propio peculio [59].

Más aún, el Concilio IX de Toledo dispondrá que el estado de liberto es un prerrequisito necesario para que un siervo de la Iglesia sea llamado a formar parte del clero. El obispo deberá previamente manumitirle, pero su fidelidad queda garantizada por la amenaza de ser devuelto a la servidumbre en caso de ingratitud [60].

En cuanto al peculio de los libertos manumitidos «sub patrocinio», se componía en primer lugar de los bienes con que el obispo les dotó el día de su manumisión y que conforme al Concilio de Agde no podía pasar de veinte sueldos [61]; a este primer núcleo se añadían todas aquellas propiedades muebles o inmuebles que el liberto o sus descendientes hubiesen podido adquirir desde el día de su libertad [62].

El Concilio IX de Toledo (655) dispone que los tales libertos no tendrán

---

58. «Quicumque libertatem a dominis suis ita percipiunt, ut nullum sibimet in eis obsequium patronus retentet, isti si sine crimine sunt ad clericatus ordinem libere suscipiuntur, quia directa manumissione absoluti noscuntur. Qui vero retento obsequio manumissi sunt, pro eo quod adhuc a patrono servituti tenentur, nullatenus sunt ad ecclesiasticum ordinem promovendi, ne quando voluerint eorum domini fiant ex clericis servi», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 386-387.

59. C. 74: «De familiis ecclesiae constituere presbyteres et diacones per parochias liceat... ea tamen ratione ut antea manumissi libertatem status sui percipiant et denuo ad ecclesiasticos honores succedant... Quidquid autem talibus aut per libertatem concessum aut successione extiterit debitum aut a quolibet quoquomodo collatum, non licebit ei quidpiam inde in extraneas personas transmittere, sed omnia ad jus ecclesiae a qua manumissi sunt, post eorum obitum pertinere: his quoque sicut et ceteris ecclesiae libertis accusandi vel testificandi adversus ecclesiam aditus intercluditur; quod si aspiraverint, non solum libertatis beneficio careant, sed etiam et honoris gradu quem non dignitate naturae sed temporis necessitate promeruerunt», *ed. cit.*, col. 387.

60. C. 11: «Qui ex familiis ecclesiae servituri devocantur in clerum ab episcopis suis libertatis necesse est percipiant donum, et si honestae vitae claruerunt meritis, tunc demum majoribus fungantur officiis: quos vero flagitii sordidaverit incorrigibilis noxa, perpetua servitus conditionis religet in catenam», *ed. cit.*, col. 452.

61. C. 7, *ed. cit.*, col. 232. Cfr. nota 29.

62. Cfr. *Forum Judicum*, 5, 7, 13, ed. Zeumer, *Leg. Vis.*, pág. 172.

facultad de enajenar a los extraños las cosas «quae de jure ecclesiae noscuntur habere»; podrán venderlas o donarlas a la misma iglesia, a sus propios descendientes o a otros colibertos, pero no a los extraños; del precio recibido, en cambio, podrán disponer como mejor les plazca.

Queda abierta la interrogante si esta prohibición se refiere sólo a la dote, o abarca por igual todo el peculio del liberto. La fórmula «quae de jure ecclesiae habere noscuntur» inclinaría a pensar en la dote sólo, pero no existe un obstáculo mayor para que no pueda referirse también a todo el peculio, pues por el mero hecho de pertenecer a un liberto «sub patrocinio» puede afirmarse en algún modo que todo él es de «jure ecclesiae». Además, el título del canon correspondiente, contemporáneo o muy poco posterior a este Concilio, y por lo mismo fiel intérprete del derecho usual, engloba todos los bienes del liberto sin distinción [63].

Ya antes, tratándose de los libertos de la Iglesia que han sido ordenados presbíteros o diáconos, el IV Concilio toledano (633) había dispuesto que no sólo la dote, sino aun todo el peculio era inalienable; además, a la muerte del liberto, su peculio completo era heredado por la iglesia [64].

Conforme a lo que vimos en el segundo capítulo respecto del sujeto propietario de los bienes eclesiásticos, no habría por qué advertir, que el nuevo liberto no quedaba ligado a la iglesia en general, ni siquiera a la misma sede episcopal (a no ser que se tratase de antiguos siervos de la misma), sino que su «obsequium», revestía el carácter de un lazo patrimonial con la basílica o iglesia particular que le había manumitido [65].

Aplicación de estas normas.

Carecemos de diplomas y de fuentes no jurídicas y narrativas donde podamos ver aplicada esta amplísima legislación conciliar y real sobre las manumisiones de siervos de la Iglesia. Sólo las pintorescas biografías de los obispos emeritenses, con su estilo llano y sin pretensiones, nos ofre-

---

63. C. 16: «*Quod libertis ecclesiae nihil de rebus suis in alienum liceat transferre dominium.* Libertis ecclesiae eorumque propagini ex omnibus rebus, quae de jure ecclesiae noscuntur habere, nihil licebit in extraneum dominium transactione quacumque deducere; sed si ex his quaelibet vendere fortasse voluerint, sacerdoti ejusdem ecclesiae offerant convenienter emenda, earumque rerum pretia ut eis placuerit aut dispensent aut habeant: nam in dominium partis alterius rei suae censum nullomodo transire permittimus. Suis autem filiis vel propinquiis eidem ecclesiae vel servitio vel patrocinio subjugatis quaecumque vendere vel donare voluerint aditus omnino patebit», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 453.

64. C. 74, *ed. cit.*, col. 387, cfr. nota 59.

65. Concilio IX de Toledo, c. 15: «Ecclesiae liberti eorumque progenies eidem basilicae, de qua libertatis gratiam meruerunt, obsequia prompta sinceraque parabunt, qui sicut in obsequium pro possibilitate sui quod utiles ingenui dabunt, ita quoque in emendatione culparum quod inutiles ingenui sustinebunt», *ed. cit.*, col. 453.

cen un cuadro vivo y palpitante del modo providencial cómo algunos libertos de la sede de Mérida vieron confirmado su estado de libertad, en peligro de ser revocado por un arcediano sin escrúpulos.

El santo obispo Masona, veterano luchador de la época leovigildiana, enfermo ya en su lecho de muerte, redactó y otorgó la escritura de libertad a aquellos de sus siervos que más se habían distinguido en su servicio y fidelidad. Juntamente con la carta de libertad les hizo donación también de alguna suma de dinero, y pequeñas fincas en calidad de dote.

Enterado de ello, el arcediano Eleuterio, a quien Masona había confiado la administración de la diócesis en su enfermedad, se irrita tremendamente por estas liberalidades, marcha a palacio, inquiere por la salud de su obispo, y prevaliéndose de la enfermedad del mismo que le tenía ya a las puertas de la agonía, convoca apresuradamente a los siervos recién manumitidos.

Una vez ante sí el grupo de libertos, interroga el arcediano por los obsequios y donaciones que del santo obispo cada cual había recibido; los libertos, amedrentados, responden lisa y llanamente la verdad. Y el arcediano, que ya en su corazón se consideraba como sucesor del obispo casi agonizante, pues si no, difícilmente se explicaría toda su conducta, encolerizado ante la merma del patrimonio de la iglesia, comienza a amenazar y hasta aterrorizar a los infelices libertos con frases con éstas: «Fijaos bien en lo que recibisteis, y conservadlo con diligencia, pues si tan pronto como os lo reclame no me lo devolvéis íntegramente, sabed que os haré atormentar con los mayores suplicios». Y volvióse a su domicilio tan airado como había venido.

A los asustados libertos no se les ocurre otro remedio que acudir llorando hasta el lecho del moribundo, y allí lamentarse amargamente a su obispo diciéndole: «Vos os apiadasteis de nosotros, aunque indignos, conforme a la bondad de vuestro corazón, pero mejor hubiera sido si no os hubieseis acordado de nosotros, pues si ahora que vos estáis aún vivo, tenemos que oír estas amenazas, quién nos librará de las manos del arcediano, una vez que vos no estéis con nosotros».

El obispo, sin darles fácilmente crédito, manda informarse bien sobre la veracidad de las quejas de los libertos; pero una vez comprobada su exactitud, anegado en lágrimas y sin considerar su estado de salud, pide ser levantado de la cama y trasladado a la basílica de Santa Eulalia. Satisfechos sus deseos, allí tendido en las gradas del altar, ora profundamente entre sollozos y lágrimas, hasta que acabada su oración y sintiéndose revigorizado, quiso el santo tomar parte personalmente en el oficio vesperal, que iba a comenzar.

Al encontrarse en la preparación del oficio, con el arcediano, con el consiguiente pasmo de éste, le advierte simplemente que marcharía de-

lante de su obispo. Esta costumbre de las procesiones litúrgicas que precedían a los oficios, tenía ahora en boca del obispo un valor simbólico.

En efecto, acabados los oficios, el arcediano se siente indispuesto, retírase enfermo a su domicilio, y a los tres días rendía su último suspiro. Los libertos veían así desvanecerse esta amenaza sobre su libertad y sobre su dote [66].

Un caso concreto de aplicación de la pena prevista para los libertos ingratos, nos ha sido conservado en las actas del II Concilio sevillano. Se trataba de un caso de extraordinaria gravedad: Eliseo, liberto de la iglesia de Cabra, había llegado hasta intentar el envenamiento de su obispo, y ocasionado a la misma iglesia otros daños diversos.

Naturalmente, llevado el caso al Concilio provincial, éste no duda en retirarle el beneficio de la libertad, y reintegrarle a su primitivo estado de servidumbre [67].

Ya en el capítulo anterior aludimos también a las manumisiones anticanónicas de Ricimiro, obispo de Dumio, y la solución dada por el Concilio X de Toledo. Ni en este caso, ni en el de Gaudencio, obispo de Ecija [68], que había igualmente manumitido buen número de siervos de su iglesia contra las leyes canónicas, deciden los Padres conciliares retirar la libertad a los libertos irregulares, sino todo lo contrario, en un caso les confirman en ella misericordiosamente, aunque asegurando la prestación del «obsequium» propio de los manumitidos, y en el otro los encomiendan a la benevolencia de San Fructuoso, sucesor de Ricimiro [69].

---

66. *Vitae Patrum emeritensium*, cap. 20, ed. *Act. SS. Nov.*, t. 1, p. 337-338.
67. C. 8: «Octava discussio est agitata de quodam Eliseo ex familia Egabrensis ecclesiae, qui ab episcopo suo traditus libertati de libertate confestim ad contumaciae morbum transiliit, sicque per superbiam non solum ejusdem episcopi veneficiis artibus salutem laedere voluit, sed etiam patronam ecclesiam libertatis immemor damnavit. Adversus quem ingrati actio canonum ac legum auctoritate juste dirigitur, scilicet ut immeritae libertatis damno mulctatus ad servitii nexum quo natus est revocetur», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 643.
68. Cfr. nota 32.
69. Cfr. nota 20.

CAPITULO SEXTO

EL PATRIMONIO MONACAL

SUMARIO

Fundaciones monacales.—El monasterio de vírgenes de San Cesáreo.—Otros monasterios fundados por obispos y fieles.—Fundaciones de San Fructuoso.—Otras fundaciones: San Valerio.—Titular jurídico de la propiedad monasterial.—Intervención episcopal.—Administración del patrimonio.—Pobreza individual.—La renuncia de bienes y la vida común.—El trabajo monástico.

Fundaciones monasteriales.

La vida monacal ha revestido siempre un carácter peculiar dentro de la vida cristiana, y como tal se vió desde el siglo IV sujeta a una regulación jurídica particular. Por eso el estudio jurídico de su patrimonio debe constituir un capítulo aparte, dentro de nuestro trabajo.

Aumenta también la importancia de este capítulo el hecho de que algunos eminentes investigadores de la «iglesia propia» en España, hayan señalado el régimen económico y jurídico del monasterio, como el modelo en que se inspiraron los señores y fundadores de iglesias en sus pretensiones de independencia y autonomía.

Don Manuel Torres, creador de esta brillante hipótesis, la formulaba ya así el año 1929: «Al hablar, por consiguiente, de origen de iglesias propias, lo esencial es determinar cuál es el camino que conduce desde la propiedad originaria a la independización que la iglesia propia supone. *Nosotros afirmamos que ese proceso está íntimamente ligado con el general de ruptura de la diócesis por independización de los monasterios. Los propietarios de iglesias toman como modelo para sus pretensiones de independencia a los monasterios.* Los propietarios de iglesias —en sentido romano-cristiano, anterior al medieval—, imbuídos de los principios de la propiedad señorial, acuden para lograr independencia para sus iglesias al modelo de los monasterios, ya que éstos la tenían, rompiendo el concepto episcopal de la diócesis» [1].

1. M. Torres, *El origen del sistema de «iglesias propias»*, en «A. H. D. E.», 5 (1928), 212.

Su discípulo Arenillas seguía la doctrina del maestro, y trataba de corroborarla con los datos esparcidos por la autobiografía de San Valerio [2]. Posteriormente el P. Bidagor [3] señalaba alguna imprecisión en la teoría monasterial, que el Sr. Torres parecía aplicar al doble aspecto patrimonial y jurisdiccional; con todo acierto, según nuestro modesto parecer, rechazaba Bidagor la independencia jurisdiccional de los monasterios [4], y limitaba su autonomía al campo patrimonial manteniendo la ya tradicional interpretación del canon 3 del Concilio de Lérida (546) [5].

Volvía a insistir el Sr. Torres, y precisaba aún más su pensamiento en la «Historia de España», dirigida por R. Menéndez Pidal, en el capítulo consagrado a la Iglesia en la *España Romana,* donde al tratar de los monasterios escribía: «Pero el punto verdaderamente importante, como germen de la desmembración de la diócesis, fué el de sus relaciones con aquélla en el aspecto jurisdiccional y patrimonial. Como los monjes seguían siendo laicos, no dependían del obispo, sino en tanto que eran cristianos y sólo como los fieles en general. Además, desde el punto de vista de su personalidad jurídica y de su patrimonio, las mismas leyes civiles les reconocían aquélla y la posibilidad de adquirir. Fueron, pues, formándose en los monasterios patrimonios que en nada dependían del obispo. Este punto, desde luego incontrovertido, está suficientemente estudiado por Pöschl. Si tenemos en cuenta que pronto fueron surgiendo en los monasterios capillas para el servicio de los monjes, y que fueron siendo utilizadas por las poblaciones rurales circundantes, veremos la importancia de estas fundaciones monacales para la futura desmembración de la diócesis... Supusieron, pues, los monasterios, desde el primer momento de su nacimiento, la existencia de un patrimonio de tipo eclesiástico distinto del diocesano. Pero hubo algo más importante. Existió la más grande liber-

---

2. I. Arenillas, *La autobiografía de San Valerio (siglo VII) como fuente para el conocimiento de la organización eclesiástica visigótica,* en «A. H. D. E.», 11 (1934), 468-478.

3. R. Bidagor, *La «iglesia propia» en España,* p. 53-58.

4. Para ver hasta qué punto intervenía el obispo diocesano en la vida interna del monasterio basta el canon 51 del Concilio IV de Toledo (633): «...monachos ad conversationem sanctam praemonere, abbates aliaque officia instituere, atque extra regulam acta corrigere». En el transcurso de este capítulo tendremos ocasión de encontrar algunos de los diversos momentos en que el obispo ejercía su jurisdicción sobre el monasterio: fundación, nombramiento del abad y otros oficiales, enajenación del patrimonio, reclamaciones contra el abad, casos de relajación, monjes fugitivos.

No solo sobre clérigos y monasterios pero aun sobre aquellos anacoretas que hacían profesión de vida religiosa se extendía el especial gobierno e intervención del obispo, diversos de los ejercidos sobre los simples fieles, como puede verse en el c. 53 del Concilio IV de Toledo. Cfr. nota 44 del capítulo segundo. Véase también a este propósito J. Fernández Alonso, *Sobre la autobiografía de S. Valerio y su ascetismo,* en «Hispania Sacra», 2 (1949), 274-283.

5. U. Stutzt, *Geschichte des kirchlichen Benefizialswesens,* Stuttgart, 1895, p. 104.

tad para la fundación de los monasterios y quedaron, además en propiedad de sus mismos fundadores. No sólo, pues, se formaron patrimonios distintos del diocesano, sino que estos patrimonios monacales quedaron en poder de los fundadores, personas privadas muchas veces. Tenemos, pues, claramente en el régimen monacal las bases de toda la posterior transformación producida por la ruptura de la diócesis» [6].

En las páginas siguientes podrá verse lo que hay de verdad, y también de menos exacto en la serie de afirmaciones que acabamos de transcribir. Nosotros enfocaremos el problema desde el punto de vista patrimonial, aunque no falten algunas observaciones complementarias de índole jurisdiccional.

La fundación de monasterios fué obra de los más diversos impulsos, unas veces eran los mismos obispos los que consagraban su patrimonio particular, o una parte de los bienes diocesanos a fundar un nuevo monasterio; otras veces la iniciativa partía de un monasterio ya existente que como una necesidad biológica, ante la abundancia de vocaciones, hacía nacer a su alrededor una serie de nuevos monasterios autónomos, y no faltaba tampoco el particular piadoso que fundaba y dotaba una nueva casa religiosa, donde congregaba una comunidad monástica, ni el grupo de fieles que reuniéndose sus bienes patrimoniales y sus personas se constituían en una especie de monasterio, posteriormente calificado de «monasterio familiar».

El monasterio de vírgenes de San Cesáreo.

Por la proximidad geográfica, y por haber comenzado su construcción todavía bajo la dominación visigoda mencionaremos primeramente entre las fundaciones episcopales, el monasterio de vírgenes construído por San Cesáreo de Arles. El santo obispo apenas elevado al episcopado (503-543), decidió proveer a su sede de un monasterio y comunidad de religiosas; las obras comenzaron inmediatamente y el monasterio se hallaba en construcción cuando estalló la guerra franco-visigoda que acarreó la muerte en el campo de batalla del rey Alarico (507). Los francos sitían la ciudad de Arles, defendida por los ostrogodos, y en medio de las hostilidades, la obra del monasterio es arrasada [7].

Afianzado el señorío político ostrogodo sobre la ciudad y la Provenza, reitera San Cesáreo sus propósitos, y acabado el monasterio, da una regla a la comunidad, y pone al frente de la misma a su hermana Cesárea [8].

---

6. T. 2. *España Romana,* p. 473.
7. Cipriano, Fermín y Vivencio, *Vita Sancti Caesarei,* 1, 20, ed. *P. L.,* 67, 1011.
8. Cipriano , *o. c.,* 1, 25, ed. *P. L.,* 67, 1013, y 2, 34, ed. *P. L.,* 67, 1041.

Pero lo que nos interesa a nosotros son las relaciones patrimoniales y jurisdiccionales entre el obispo y el monasterio por él fundado. Ante todo, sabemos que el monasterio fué construído con dinero de la iglesia, pues el mismo San Cesáreo confiesa en su testamento: «cum nihil de parentum bonis habuerim» [9], y dotado con una pequeña parte de los bienes de la sede, por un obispo, que había casi duplicado el patrimonio de la misma, y alcanzándola una casi inmunidad tributaria. Para esta dotación del monasterio había contado San Cesáreo «cum sanctorum fratrum consensu et subscriptione».

La masa de bienes monásticos recibida parte del obispo, parte de las donaciones presentes y futuras de los fieles al monasterio, no deberá ser nunca mermada o sustraída al mismo por sus sucesores en la sede de Arles; aunque es difícil precisar si se trata de un encarecido ruego de San Cesáreo, o de una última voluntad con fuerza jurídica. Sólo caso de llegar a faltar la comunidad religiosa se incorporarán al patrimonio de la sede episcopal los bienes del monasterio.

La administración de los bienes monasteriales, estaba a cargo de un provisor, que gozaba de una casita asignada por el santo obispo al titular de este cargo, que debía ser designado por la comunidad de vírgenes lo mismo que el presbítero encargado de la iglesia del monasterio; pero también aquí es probable estemos ante un ruego de San Cesáreo, más bien que ante una norma jurídica [10].

En cuanto al nombramiento de abadesa, aunque el santo había por dos veces efectuado este nombramiento personalmente, la primera vez en la persona de su hermana, y la segunda en otra religiosa del mismo nombre [11], en la regla que impuso a la comunidad prescribe la elección de la abadesa por las religiosas [12]. El derecho incontestable de la comunidad a la elección de la propia superiora, excluyendo la designación episcopal, parece también deducirse del testamento de San Cesáreo, que llegando hasta rogar a sus sucesores que para los cargos de provisor y presbítero de la iglesia monasterial no designen, sino a aquellos que le sean presentados por la comunidad [13], omite cualquier ruego o deseo sobre la designación de abadesa, cargo de infinita más transcendencia para el bienestar de las religiosas que el rector de la iglesia.

Por una carta del Papa Hormisdas a San Cesáreo, sabemos que éste alcanzó del Romano Pontífice para su monasterio, una exención parcial

---

9. S. Cesáreo, *Testamentum*, ed. *P. L.*, 67, 1139.
10. S. Cesáreo, *o. c.*, ed. *P. L.*, 67, 1139-1142.
11. Cipriano, Fermín y Vivencio, *Vita Sancti Caesarii*, 1, 25, ed. *P. L.*, 67, 1013, y 1, 44, *P. L.*, 67, 1022; también S. Cesáreo, *Testamentum*, ed. *P. L.*, 67, 1139.
12. S. Cesáreo, *Regula ad virgenes*, Recapitulatio, 12, ed. *P. L.*, 67, 1118, o ed. G. Morin, *Regula Sanctarum Virginum*, n. 61, p. 20.
13. S. Cesáreo, *Testamentum*, ed. *P. L.*, 67, 1140.

de la autoridad del Ordinario arelatense: «ut nullus episcoporum tuorum in antedicto monasterio audeat sibi potestatem aliquam penitus vindicare, nisi tantum pro Dei intuitu, pastoralem sollicitudinem gerens, familiam Christi Domini ibidem congruis quibusque temporibus (juxta quod condecet) sincero animo cum suis clericis studeat visitare» [14].

También parece que algunas de las transacciones patrimoniales realizadas por San Cesáreo, con ocasión de la fundación del monasterio, no habían estado de acuerdo con los sagrados cánones. En concreto se había vendido a sí mismo algunos bienes de la sede episcopal, para donarlos a continuación al monasterio. Previendo sin duda las futuras reclamaciones de sus sucesores, contra estas enajenaciones anticanónicas, San Cesáreo solicitó del Papa la confirmación de esas ventas irregulares, y de otras donaciones directas de la sede episcopal al monasterio.

El Papa accede a lo solicitado, aprueba las buenas intenciones del obispo, pero delicadamente le recuerda que su proceder no se había ajustado a la norma canónica: «probamus propositum tuum, et desiderium in tantum fatemur esse laudabile, ut gaudeamus vobis quoque eadem non licere». Hubiera sido preferible que en vez de vender esos bienes de la sede episcopal, hubiese hecho donación de ellos, pura y simple al monasterio: «ne per utilitatem venditionis imminuatur remuneratio charitatis» [15].

Sin duda que la causa determinante de esa transacción había sido el deseo del obispo de causar el menor perjuicio posible al patrimonio episcopal, por eso prefirió comprar a su sede como un particular cualquiera, los bienes que pensaba ceder al monasterio, más bien que donárselos a éste directamente, sin compensación alguna, haciendo uso de su autoridad episcopal.

De esta fundación de San Cesáreo, creo no podemos deducir normas jurídicas ciertas aplicables al reino visigodo, por tratarse de un caso en el que incluso se llegó a la intervención pontificia confirmatoria e innovadora de la disciplina corriente; pero tampoco podíamos omitirle tratándose de San Cesáreo, cuya influencia en los concilios y disciplina de las Galias del siglo VI fué tan decisiva en muchos aspectos. Además, la disciplina de estos concilios galos no sólo fué acogida en la *Hispana,* pero en lo que atañe a los monjes el Concilio de Lérida adopta, e inculca como propia la observancia de los cánones de Agde y Orleans: «De monachis vero id observari placuit quod synodus agathensis et Aurelianensis noscitur decrevisse» [16].

---

14. Hormisdas, *Epistola,* ed. *P. L.,* 67, 1286.
15. Hormisdas, *Epistola,* ed. *P. L.,* 67, 1285-1286.
16. C. 2, ed. González, *Collectio Canonum,* col. 313. Se trata de los cánones 27 y 28 del Concilio de Agde, y 15-19 del Concilio I de Orleans.

Otros monasterios fundados por obispos y fieles.

Según este Concilio I de Orleans (511), los obispos podían ayudar a los monjes con algunos «stipendia» consistentes en siervos, viñas y tierras, pero estos «stipendia» podían ser revocados por el obispo en cualquier instante, y contra esa revocación no cabía alegar los derechos de prescripción [17].

En España los cánones permitían a los obispos una mayor generosidad para con los monasterios. La ayuda episcopal a los monasterios no se limitaba a la concesión de «stipendia», sino que podía también revestir la forma de donaciones, moderadas así, pero firmes e irrevocables, según el Concilio III de Toledo (589) [18].

El mismo Concilio autoriza al obispo la fundación y dotación de un monasterio, convirtiendo una iglesia «parochitana» en monasterial, y dotándola de los bienes necesarios para el sostenimiento de una comunidad religiosa, siempre que el patrimonio de la sede episcopal no sufra gran quebranto [19].

Posteriormente el Concilio IX de Toledo (655) precisará esta parte de los bienes de la sede episcopal, de la que el obispo puede disponer en favor de un monasterio, limitándola a una quincuagésima parte del patrimonio total [20].

Por desgracia no poseemos datos concretos del uso que de estas facultades hicieron los obispos visigodos, ni han llegado hasta nosotros noticias determinadas de fundaciones monasteriales, debidas a la munificencia episcopal, fuera de las breves líneas que las vidas de los Padres emeritenses dedican a las fundaciones de Masona, metropolitano de Mérida, el cual «statim in exordio episcopatus sui monasteria multa fundavit, praediis magnis locupletavit» [21], sin que podamos precisar si estas fun-

---

17. C. 19: «Si episcopus humanitatis intuitu mancipiola, vineolas vel terrulas clericis aut monachis vel quibuslibet praestiterit excolendas vel pro tempore tenendas, etiam si longa transisse annorum spatia comprobentur, nullum ecclesia praejudicium patiatur, nec seculari lege praescriptio quae ecclesiae aliquid impediat opponatur», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 248-249.

18. C. 3: «...si quid vero quod utilitatem non gravet ecclesiae pro suffragio monachorum ad suam parochiam pertinentium dederint, firmum maneat», *ed. cit.*, col. 349.

19. C. 4: «Si episcopus unam de parochitanis ecclesiis suis monasterium dicare voluerit, ut in ea monachorum regulariter congregatio vivat, hoc de consensu concilii sui habeat licentiam faciendi; quia etiam si de rebus ecclesiae pro earum substantia aliquid quod detrimentum ecclesiae non exhibeat eidem loco donaverit, sit stabile...», *ed. cit.*, col. 349.

20. C. 5: «Quisquis itaque episcoporum in parochia sua monasterium construere forte voluerit, et hoc rebus ecclesiae cui praesidet ditare decreverit, non amplius ibidem quam quinquagesimam partem dare debebit, ut hac temperamenti aequitate servata et cui tribuit competens subsidium conferat, et cui tollit damna gravia non infligat», *ed. cit.*, col. 450.

21. *Vitae Patrum emeritensium*, cap. 9, ed. «Act. SS. Nov.», t. 1, p. 327.

daciones procedían de los bienes de la iglesia, o de su patrimonio particular, que dado su origen noble godo, no debía ser escaso.

Otra gran parte de los monasterios debían su fundación a la generosidad de algunos fieles piadosos, que al igual que en todas las épocas, dedicaban toda su fortuna a erigir y dotar una casa religiosa, consagrada al culto divino, y a la práctica de la caridad.

Así el famoso monasterio Servitano pudo fundarse gracias a la ayuda económica, que la piadosa Minicia puso a disposición de Donato, el fundador y primer abad: «cui ab illustri religiosaque femina Minicea subsidiis ac rerum opibus ministratis Servitanum monasterium visus est construxisse» [22].

De San Ildefonso sabemos que habiendo profesado en el monasterio Agaliense, dedicó su patrimonio a la construcción de un monasterio de vírgenes: «Agaliense illico monasterium addit, monacumque se in eo multis fere annis decenter exhibuit. Coenobium quoque virginum in Deibiensi villula construxit ac propriis opibus decoravit» [23].

Otra fundación monasterial nos es conocida por una estrofa atribuída a San Eugenio, y que figuraba en la basílica de San Félix en Tutanesio:

—Hic sacrum monachis exstat ovile piis
—Hoc opus Aetherius chara cum conjuge fecit
—Cui nomen olim Teudesvinta fuit [24].

Fundaciones de San Fructuoso.

También poseemos algunos pormenores sobre la fundación del monasterio de Compluto por San Fructuoso; durante varios años acarició el santo propósito de fundar un monasterio en el lugar que él mismo había elegido, y entregarle todo su patrimonio. A la muerte de sus padres pudo su propósito convertirse en hermosa realidad [25] aunque como ya vimos anteriormente contra las decisiones de San Fructuoso se alzaran las reclamaciones de su familia, que llegó a acudir al mismo rey con sus protestas [26].

Pero quizás la mayor parte de los nuevos monasterios nacían bajo el amparo y a la sombra bienhechora de un gran asceta alrededor del cual se acumulaban las vocaciones y las limosnas. También a este propósito nada tan característico como el caso de San Fructuoso.

22. S. Ildefonso, *De viris illustribus*, cap. 4, ed. *P. L.*, 96, 200.
23. S. Julián, *Elogium B. Ildefonsi*, ed. *P. L.*, 96, 43.
24. S. Eugenio, *Opuscula varia*, 1, 10, ed. *P. L.*, 87, 362.
25. S. Valerio, *Vita Sanctissimi Fructuosi*, n. 3, ed. R. Fernández Pousa, *San Valerio (Nuño Valerio)*, *Obras*, p. 68.
26. Cfr. pág. 103-105.

Su Santidad atraía de tal manera la atención de las muchedumbres, que las vocaciones afluían en torno suyo por centenares; el santo movido por su inclinación natural a la soledad, pero también y quizás en primer lugar acuciado por la necesidad de organizar debidamente esas multitudes de monjes se veía forzado a una continua peregrinación, y a ir fundando, probablemente varias docenas de monasterios, por todos los sitios donde pasaba.

De este modo fueron surgiendo el monasterio Rufianense, sepultado entre las remotas gargantas de las más elevadas montañas del Bierzo; poco después entre esta región y los confines de Galicia el monasterio Visuniense, y ya dentro de Galicia, junto a la costa, el Peonense. Algunos de los monjes, que habían sido personas ilustres en el siglo aportaban también su patrimonio, como un cierto Teudisclo, que bajo la dirección de Fructuoso edificó el monasterio de Castrum Leonis.

No se limitaron al Bierzo, o territorios circundantes las fundaciones de San Fructuoso. Durante su estancia en la Bética, hizo brotar un nuevo monasterio en Cádiz; otro, nueve millas al interior de la costa, por lo que fué llamado Nono. Tampoco faltaron en Andalucía las vocaciones femeninas, que bajo su dirección e influjo constituyeron más de un monasterio, como aquel, que cediendo a las importunidades de la esposa de un gardingo, llamada Benedicta, organizó para ella y otras 80 jóvenes de la misma provincia Bética.

Elevado a la cátedra bracarense no acaba su extraordinaria carrera fundacional, pues según su biógrafo San Valerio: «Tanto igitur suscepto honore, pristinam non deposuit conversationem, sed in eodem habitu, in eodem solito abstinentiae rigore persistens, residuum vitae suae tempus in elemosinarum dispensatione, atque monasteriorum consumavit edificatione» [27].

Prueba de este celo constructor de Fructuoso, ya metropolitano fué el monasterio de Turonio, sito entre Braga y Dumio, en la cumbre de un pequeño monte [28].

Otras fundaciones: San Valerio.

Las fundaciones monasteriales que San Fructuoso acometió en escala gigantesca, y que eran el fruto de su fama de santidad y virtudes, surgían otras veces por la piedad, tesón y trabajo oculto de un asceta desconocido. Podemos considerar como caso típico de estas fundaciones innominadas, la realizada por San Valerio en colaboración con uno de sus compañeros

27. S. Valerio, *Vita Sanctissimi Fructuosi*, n. 18, ed. R. Fernández Pousa, *San Valerio (Nuño Valerio)*, *Obras*, p. 87.
28. S. Valerio, *o. c., ed. cit.*, p. 65-90.

llamado Saturnino. No resistimos a la tentación de ofrecer textualmente a nuestros lectores el interesante pasaje valeriano, pues ningún resumen captaría suficientemente la espontaneidad e inmediatez del original:

> «In quadam igitur rupe, huic monasterio subjacente, quum beatissimus Fructuosus orare consuebit, et in eodem loco crux lignea in titulo stabat fixa. Hic autem frater Saturninus cepit desiderabiliter cogitare, ut ibidem secundum viribus exiguitatis nostre quantuluscumque titulus oratorii construeretur. Quum autem hoc gitatum suum michi narrasset, cepi contradicere illi, eo quod locus esset incongruus, et ad faciendum non subsisteret virtus. Protinus eodem die, quum me sopor adisset, jussit divina pietas mici aperte revelare qualiter hoc fieret sua esset voluntas. Et quod cleriter virtus ejus hoc ad perfectionem perducere. Illico voluntate Domini conperta, de opera manum mearum, vel unde mici dispensatio divina jussit tribuere per munificentia mercedis bonorum christianorum, conducti sunt et multi operarii subministrantes, quum quibus, opitulante Domino, et ejus virtute perfectum est. Cumque in eodem loco, quo nulla pateret planities, sed saxei ingentis pinnaculi discrimen precipitis immineret, eandem adgredientes leviter scinderunt rupem. Et in eodem loco in nomine sancte Crucis, et sancte Pantaleonis, ceterorumque sanctorum martyrum, licet brevis fabrice tantillum, sed virtutis culmine magnum, sacrum Domino constructum est templum, quod a viro Dei reverentissimo Aurelio episcopo est cum homni diligentia Domino consecratum. Simulque ejus edis opificem Saturninum, ope Domine sacrabit presbiterum» [29].

Ante todo, merece destacarse en la narración valeriana el hecho de que aun tratándose de un monasterio pequeño, tanto en el aspecto personal, pues no sabemos que inicialmente hubiera allí otros religiosos que San Valerio y Saturnino, como en el material, «brevis fabrice tantillum», fruto del entusiasmo anónimo popular y sito en lo más fragoso de las montañas del Bierzo, su fundación no tiene lugar sin la intervención del obispo, llamado a consagrar la iglesia monasterial, y a su rector.

La misma intervención episcopal también aparece manifiesta en la fundación de otro de estos exiguos monasterios, edificado por otro compañero de San Valerio, de nombre Juan: el obispo, a pesar de la humilde resistencia del fundador, confiere a éste, como antes a Saturnino, la ordenación presbiteral [30].

Si el monasterio anterior construído por Saturnino y Valerio no contaba más que con dos monjes, éste que ahora acaba de presentar al

---

29. S. Valerio, *Replicatio sermonum a prima conversione*, n. 9, *ed. cit.*, p. 184-185.
30. S. Valerio, *o. c.*, n. 7, *ed. cit.*, p. 183.

obispo el monje Juan, no cuenta con otro morador que el propio fundador. Parece, pues, que lo que constituía una fundación en monasterio, no era el número de moradores, sino la profesión de vida; y en efecto, vemos aquí al fundador entregado a las prácticas monacales: ayunos, abstinencias, vigilias y rezo de las horas canónicas. Quizás fuera el oficio divino que se celebraba en cada iglesia, según que ésta hubiese adoptado el monacal, o el común clerical, una de las diferencias características que distinguía a las iglesias monacales, de las que no lo eran [31].

En seguida este fundador y monje solitario, de nombre Juan, recibirá el primer novicio: «nomine Saturninum, exercitus actibe vitae atque servitiis abtum, et in omni sua actione conpositum. Quem primum ille suscipiens conversum, quumque in summa abstinentia, vigiliis, jejuniis, orationibus, psalmodiae canoribus diversisque operabus artificiis, vel ceteris regularibus exercitiis, diebus ac noctibus instanter vacaret cepiit ad eos christianorum pietas, quae olim, me discedente, recesserat, recurrere, et necessaria stipendia ministrare» [32].

No tenemos elementos que nos autoricen a afirmar que este tipo de vida monacal un poco anárquica, se hallase muy extendido por España. La legislación conciliar deja más bien entender lo contrario, y lo más probable es que esta vida más desordenada se limitase a aquellas regiones más abruptas, como el Bierzo, que servían de asilo y retiro a las fuertes individualidades que huyendo del mundo, se acogían allí a la soledad, en una vida mixta, medio cenobítica, medio anacoreta.

Finalmente, debemos también señalar entre las fundaciones monasteriales aquellas que San Fructuoso calificaba en su *Regula Communis* de «animarum perditionem, et Ecclesiae subversionem» [33]. Se trataba de una o varias familias, que en un momento de arrebato religioso, todos juntos, esposos, esposas, hijos, siervos y hasta vecinos hacían profesión de vida monástica, mezclaban sus propiedades en un patrimonio común, construían en ellas una nueva iglesia consagrada a los mártires, y agrupados en torno a la misma se constituían en nuevo monasterio. No hay quien no vea los mil peligros y escándalos que amenazaban a una comunidad así constituída, tan pronto como aflojase un poco el fervor primitivo. Estos escándalos son gráficamente descritos por San Fructuoso en el capítulo primero de su *Regula Communis*.

El Concilio de Agde (506), cuya observancia en España había sido inculcada por el Concilio de Lérida (546), prescribía que ningún nuevo mo-

---

31. Sabida es la existencia de un doble oficio en la liturgia visigoda. Cfr. M. Ferotin, *Liber Sacramentorum*, p. LIV-LVIII.

32. S. Valerio, *Replicatio sermonum a prima conversione*, n. 7, ed. R. Fernández Pousa, *S. Valerio (Nuño Valerio)*, *Obras*, p. 183.

33. S. Fructuoso, *Regula monastica communis*, cap. 1, ed. *P. L.*, 87, 1111.

nasterio podía ser erigido sin la licencia y aprobación del obispo: «Monasterium novum, nisi episcopo aut permittente aut probante, nullus incipere aut fundare praesumat» [34].

Y no solamente los nuevos monasterios requerían la licencia episcopal, pero aun de la apertura de nuevas decanías dependientes, o agrupaciones estables de monjes, que los grandes monasterios esparcían por sus villas, para atender a la explotación agrícola o pecuaria de las mismas, debía darse cuenta al obispo. Y en general cualquier grupo de celdas monacales, o cualquiera nueva comunidad de monjes por pequeña que fuese, no debía constituirse sin el visto bueno del obispo del lugar, donde se hallaba emplazada: «Cellulas novas aut congregatiunculas monachorum absque episcopi notitia prohibemus institui» [35].

Creemos que estas prescripciones conciliares fueron generalmente bien observadas en España; los dos casos señalados más arriba en la autobiografía valeriana son un buen indicio de ello. Además, todo monasterio, aun los monasterios familiares, y toda comunidad, por pequeña que fuese, tendía a tener su propia iglesia aneja, para mayor facilidad en el culto divino; y como esta iglesia no podía ser consagrada, sino por el obispo, tenemos que prácticamente había que contar con éste para toda nueva fundación.

El Concilio de Lérida (546) supone aún más, según él el obispo determinaba la regla de cada monasterio, lo cual no quiere decir que el obispo fuera el autor de ella, sino que a él le correspondía señalar, o aprobar la regla o norma de vida elegida por el fundador o monjes.

Titular jurídico de la propiedad monasterial.

La comunidad de bienes era esencial para la vida en el monasterio; era éste un elemento que no faltaba en ninguno de ellos, todos contaban con un patrimonio común, aun aquellos de lazos más relajados como los pseudomonasterios familiares. Cuando dos o más familias decidían congregarse para iniciar juntos la vida monástica, comenzaban por poner en común los patrimonios individuales [36].

El sujeto propietario de este patrimonio común era el mismo monasterio, y su independencia patrimonial está tan atestiguada por los cánones que ya hemos citado, y los que tendremos ocasión de citar que no merece nos detengamos especialmente a probarla. El más expresivo a este respecto,

34. C. 27, ed. González, *Collectio Canonum*, col. 235.
35. Sentencia canónica designada como c. 58 del Concilio de Agde, *ed. cit.*, col. 241.
36. S. Fructuoso, *Regula monastica communis*, cap. 1: «et res quas ante per imaginariam charitatem expendendas communiter miscuerant...», ed. *P. L.*, 87, 1111.

de todos los cánones, es el canon 3 del Concilio de Lérida (546): «Ea vero quae in jure monasterii de facultatibus offeruntur, in nullo dioecesana lege ab episcopis contingantur» [37].

Es evidente que estas palabras se refieren únicamente a la independencia patrimonial, pretender deducir de ellas cualquier otra independencia jurisdiccional, sería rebasar las intenciones de los Padres conciliares.

Ahora bien, si las iglesias rurales gozaban ya en esta época de una cierta independencia patrimonial, ¿cuáles podrían ser las ventajas que proporcionaba a los fundadores esa pretendida segregación de la ley diocesana, que se obtenía mediante la consagración de la basílica «sub specie monasterii»? [38].

Nosotros creemos que esas ventajas se concretaban sobre todo en la exención para la iglesia y su patrimonio de la tercia episcopal, que según el Concilio Tarraconense (516) pagaban todas las iglesias rurales a su obispo, y de la que se hallaban exentos los monasterios. Es natural que al acabar de edificar una basílica y dotarla, el fundador aspirará a retener en ellas las rentas íntegras de la dote, evitando que una tercera parte de ellas fuera a parar a manos del obispo, sin prever las futuras reparaciones a las que servía esa tercia, ya que en una basílica recién construída no se echa de ver la urgencia de aquéllas. Con la consagración «sub specie monasterii» se suprimía radicalmente el derecho del obispo a la tercia.

Sobre la existencia de «monasterios propios», esto es, de monasterios cuya propiedad se hallase en manos de un seglar, y no de la comunidad, no hemos hallado ni rastro en toda la época visigoda. El silencio de las fuentes no sería un argumento definitivo, pero las líneas de la organización jurídica de la iglesia visigoda, que hemos dibujado en los capítulos anteriores excluyen la existencia de tales «monasterios propios».

La intervención del obispo consagrando la iglesia aneja segregaría ésta del patrimonio del fundador para integrarla como nuevo sujeto en el patrimonio eclesiástico. En vez de la dote, correspondía al monasterio y a sus posesiones atender al culto divino en la misma y a su reparación. Si en la época visigoda la disciplina conciliar no dejaba lugar para las «iglesias propias», menos tendrían cabida los «monasterios propios». Además, siempre que los cánones han reconocido ciertos derechos a los donantes y fundadores se han referido exclusivamente a los de las basílicas o iglesias rurales, desconociendo a los fundadores de monasterios.

37. Ed. González, *Collectio Canonum*, col. 313.
38. Concilio de Lérida, c. 3, *ed. cit.*, col. 313.

Intervención episcopal.

Otro elemento que también milita contra la existencia de monasterios «propios», es la intervención episcopal en la vida monástica, y en su administración temporal en tal grado que excluye toda pretendida independencia jurisdiccional del monasterio, y cualquier otra dependencia patrimonial.

Una de las sentencias canónicas de la *Hispana* dispone que los abades no pueden enajenar ninguna propiedad del monasterio, ni manumitir los siervos del mismo, sin que el obispo lo apruebe; las enajenaciones hechas a espaldas del obispo serán inválidas y nulas radicalmente [39].

Llama un poco la atención una expresión de esa sentencia «ad potestatem episcopi revocetur», que parece indicar por encima de los distintos sujetos particulares de propiedad y usufructo de cada patrimonio individual una unidad superior, una, que podríamos llamar, propiedad eminente concentradora de todos los bienes eclesiásticos en manos del obispo. Estaríamos así todavía, ante una expresión arcaizante, recuerdo de la primitiva unidad patrimonial diocesana, ya rebasada en la vida práctica de la Iglesia.

La regla isidoriana también niega al abad la facultad de manumitir ningún siervo del monasterio: «Abbati vel monacho monasterii servum non licebit facere liberum: qui enim nihil proprium habet, libertatem rei alienam dare non debet» [40].

El consentimiento del obispo requerido para la válida enajenación de bienes monasteriales, no es sino un aspecto de la mucha más amplia intervención del obispo en la vida del monasterio. El Concilio I de Orleans (511), en uno de sus cánones sobre los religiosos, cuya observancia recomienda el Concilio de Lérida (546), somete los abades al obispo, y atribuye a éste la vigilancia sobre aquéllos, para que su conducta se ajuste en todo a la regla. «abbates in potestate episcoporum sint, et si quid extra regulam fecerint ab episcopis corigantur» [41].

La intervención episcopal en los monasterios no sólo se mantuvo en España sin retroceso, pero hasta se fué afianzando más y más, llegando a alcanzar a veces límites abusivos, que el Concilio II de Sevilla intentaría refrenar.

---

39. Figura como c. 56 del Concilio de Agde: «In venditionibus quas abbates facere praesumpserint hac forma servetur, ut quidquid sine episcopi notitia venditum fuerit, ad potestatem episcopi revocetur: mancipia vero monachis donata ab abbatibus non liceat manumitti; injustum enim putamus, ut monachis quotidianum rurale opus facientibus servi eorum libertatis otio potiantur», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 241.

40. S. Isidoro, *Regula Monachorum*, cap. 19, 4, ed. *P. L.*, 83, 889.

41. C. 15: «Abbates pro utilitate religionis in episcoporum potestate consistant, et si quid extra regulam fecerint ab episcopis corrigantur: qui semel in anno in loco ubi episcopus elegerit accepta vocatione conveniant», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 248.

Algún obispo, movido por el deseo de anexionarse los bienes monasteriales, había llegado bajo diversos pretextos hasta la supresión del mismo monasterio. Los Padres, reunidos en Sevilla, bajo la presidencia de San Isidoro (619), salen en defensa de los monasterios ya sean antiguos, ya recién fundados, y a todos les garantiza una sólida perdurabilidad: «inconcussa stabilitate permaneant solidata». El obispo que se atreviera a infringir la norma conciliar sería castigado con la excomunión, y correría a cuenta de todos los obispos de la provincia Bética la restauración inmediata del monasterio suprimido, y de su patrimonio [42].

En cuanto a los monasterios de vírgenes el mismo Concilio dispone que deben ser administrados y ayudados espiritual y temporalmente por los monjes. Pero el monje encargado por el abad de la administración temporal de tales monasterios femeninos ha de ser aprobado por el obispo [43].

Estas medidas del Concilio II de Sevilla serían sin duda obra de San Isidoro, que como metropolitano de la ciudad del Betis presidió, y fué el principal inspirador de aquel Concilio. Parece ser que el santo llevaba muy honda la preocupación por regular debidamente las relaciones entre los obispos y los monasterios, acabando con los abusos y la explotación económica a que éstos se veían sometidos por algunos prelados. Nada más expresivo a este respecto que el canon 51 del Concilio IV de Toledo (633) también presidido e inspirado por el mismo obispo sevillano [44].

---

42. C. 10: «Decima actione poscentibus monasteriorum patribus pari sententia statuimus, ut coenobia nuper condita in provincia Baetica, sicut et illa quae sunt antiqua, immobili et inconcussa stabilitate permaneant solidata. Si quis autem, quod absit, nostrum vel nobis succedentium sacerdotum quodlibet monasterium aut vi cupiditatis expoliandum aut simulatione aliqua fraudis convellendum vel dissolvendum tentaverit, anathema effectus maneat a regno Dei, extraneus, nec proficiat illi bonum fidei vel operis ad salutem qui tanti et tam salutaris vitae destruxerit tramitem. Super haec etiam universi Baeticae provinciae episcopi congregati eundem sacrilegum et eversorem a communione suspendant, convulsum monasterium cum rebus suis restaurent, ut quod impie unus subverterit omnes pie reforment», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 644.

43. C. 11: «Undecima actione consensu communi decrevimus ut monasteria virginum in provincia Baetica condita monachorum administratione ac praesidio gubernentur... constituentes ut unus monachorum probatissimus eligatur, cujus curae sit praedia earum rustica vel urbana intendere, fabricas extruere, vel si quid aliud ad necessitatem monasterii providere... Sane is qui ab abbate praeponitur judicio sui episcopi comprobetur. Vestes autem illae iisdem coenobiis faciant a quibus tuitionem expectant, ab iisdem denuo, ut praedictum est, laborum fructus et procurationis suffragium recepturae...», *ed. cit.*, col. 645.

44. «Nuntiatum est praesenti concilio quod monachi episcopali imperio servili opere mancipentur et jura monasteriorum contra instituta canonum illicita praesumptione usurpentur, ita ut pene ex coenobio possesio fiat atque illustris portio Christi ad ignominiam servitutemque perveniat; quapropter monemus eos qui ecclesiis praesunt, ut ultra talia non praesumant, sed hoc tantum sibi in monasteriis vindicent sacerdotes quod praecipiunt canones: id est monachos ad conversationem sanctam praemonere, abbates aliaque officia instituere, atque extra regulam acta corrigere. Quod si aliquid in monachis canonibus interdictum praesumpserint aut usurpare quidpiam de monasterii rebus tentave-

La independencia patrimonial queda asegurada por este canon; ni los monjes podrán ser sometidos a trabajos serviles en provecho del obispo, ni éste usurpar los derechos patrimoniales del monasterio. En cambio, el obispo, ve confirmada su jurisdicción: la facultad de nombrar o aprobar el abad y otros oficiales principales, vigilar y corregir las infracciones de la regla y exhortar a los monjes a una vida santa y perfecta.

Podríamos resumir así la norma del IV Concilio toledano (633): independencia patrimonial, dependencia total jurisdiccional. Y su importancia reside en que es San Isidoro, y precisamente en el momento cumbre de su prestigio e influjo sobre la Iglesia visigoda, el que después de haberse esforzado por aplicar esta norma en su provincia Bética, la hace ahora aprobar por los 66 obispos reunidos de España y la Narbonense.

Con toda verosimilitud la realidad cotidiana correspondería a la norma legal, y los abades y prepósitos serían designados directamente por los obispos, o quizás con una mayor flexibilidad y prudencia, adaptándose a los deseos de la comunidad, confirmarían el candidato elegido y presentado por los propios monjes. Por desgracia, apenas contamos con otra cosa que con episodios inconexos, que no pueden ser generalizados ni servir de prueba para establecer la existencia de una práctica constante y estable en la elección de superiores en los monasterios visigodos.

La *Regula Monachorum* de San Fructuoso, se limita a establecer que el abad y el prepósito deberán ser elegidos entre los propios monjes del cenobio, sin precisar a quién coresponde la elección si a los monjes o al obispo [45]. El mismo Fructuoso, ya metropolitano de Braga, y próximo a morir, parece haber consagrado por propia iniciativa abad del importante monasterio de Turonio, a uno de sus discípulos, por nombre Demetrio [46].

Para esta consagración del abad la liturgia visigoda compuso una pieza titulada: «Ordo in ordinationem abbatis»; las rúbricas que la acompañan son sin duda un indicio del papel activo que en la designación del abad correspondía al obispo. Sobre todo la presentación del plácitum o pacto monástico al obispo era un reconocimiento de la jurisdicción de éste sobre el monasterio, así como la entrega por el obispo del báculo abacial y del libro de las reglas simbolizaba el ejercicio de la misma [47].

---

rint, non deerit ab illis sententia excommunicationis qui se deinceps nequaquam substulerint ab illicitis», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 381.

45. S. Fructuoso, *Regula Monachorum*, cap. 20, *P. L.*, 87, 1108.

46. S. Valerio, *Vita Sanctissimi Fructuosi*, ed. R. Fernández Pousa, *San Valerio (Nuño Valerio), Obras*, p. 89.

47. «Cum venerit is qui ordinandus est abba, exquiritur primum de honestate vitae, sive de sancta regula ecclesiastici ordinis vel de sanctorum Patrum regularum sententiis: et sic postea ad subsequendum et percipiendum ordinem accedet». «Tunc ipse qui consecrandus est abba tradet episcopo placitum suum, tam pro se, quam pro subditis de honestate vitae regularis». «Hac explicita, tradetur ei baculum ab episcopo et liber Regularum»; ed. M. Ferotin, *Liber Ordinum*, col. 57-60.

Bien seguro que todo este ceremonial, y los problemas que plantea la elección de abad no tenían lugar en aquellos monasterios valerianos, a los que ya nos hemos referido más de una vez, y que sólo contaban con uno o dos monjes; la simple designación y ordenación de presbítero por el obispo bastaba y sobraba para regular las situaciones jurídico-jerárquicas del pretendido «monasterio».

Fuera de estos datos demasiado escuetos, que acabamos de reseñar nada más sabemos de la intervención episcopal en la administración de los monasterios, y su jurisdicción sobre los mismos, con posterioridad al Concilio IV de Toledo (633).

Administración del patrimonio.

La administración temporal ordinaria en los monasterios masculinos estaba confiada según la regla isidoriana al prepósito: «Ad praepositum autem pertinet sollicitudo monachorum, actio causarum, cura possessionum satio agrorum, plantatio et cultura vinearum, diligentia gregum, constructio aedificiorum, opus carpentariorum, sive fabrorum» [48].

También en los monasterios que vivían bajo la regla de San Fructuoso se descargaba al abad de las preocupaciones temporales para que más por entero pudiera consagrarse a la dirección espiritual del monasterio, y se atribuía al prepósito el cuidado de las necesidades temporales de la comunidad, de la familia de siervos, de los menesterosos, de los cautivos, y en general de cuantas contingencias pudieran sobrevenir. Al principio de cada mes debía dar cuenta exacta al abad de todo lo que había gastado: «et hoc cum tremore et simplicitate, et vera cordis humilitatis, tamquam redditurus Domino rationem. Et quod fecerit, semper in arbitrio pendeat abbatis; nihil de sua temeritate praesumat...» [49].

En los monasterios de vírgenes la administración del patrimonio podía correr a cago de un clérigo señalado por el obispo, designado como provisor del monasterio; éste era el caso del cenobio fundado por San Cesáreo. Pero en España, más frecuentemente, conforme al Concilio II de Sevilla (619) la administración era encomendada a un monje de experiencia y virtud muy probada, «cujus curas sit praedia earum rustica vel urbana intendere, fabricas extruere, vel si quid aliud ad necessitatem monasterii providere ut Christi famulae pro animarum suarum tantum utilitate sollicitae solis divinis cultibus vivant, operibus suis inserviant. Sane is qui ab abbate praeponitur judicio sui episcopo comprobetur» [50].

---

48. S. Isidoro, *Regula Monachorum*, cap. 20, 1, ed. *P. L.*, 83, 889.
49. S. Fructuoso, *Regula monastica communis*, cap. 11, ed. *P. L.*, 87, 1119-1120.
50. C. 11, ed. González, *Collectio Canonum*, col. 645.

Pobreza individual.

Resta por examinar la pobreza individual del monje, y determinar si después de la profesión podía éste continuar con la propiedad de su patrimonio privado, o por el contrario estaba obligado a la renuncia de todos sus bienes.

La primera regla, que encontramos en nuestra Península, es la llamada Regula Consensoria [51], a la que el benedictino Herwegen atribuyó origen español [52], y su hermano de hábito Bruyne colocó en la Galicia del siglo V [53], esforzándose por demostrar sus resabios priscilianistas. Pues bien, esta regla exige del converso en primer lugar la renuncia a todo su patrimonio, en conformidad con el precepto evangélico: «Vendat omnia sua, eroget egenis et pauperibus»; después, todo cuanto los monjes tienen pertenece a la comunidad, y bajo ningún concepto podrá jamás el monje volverse a apropiar aquellos bienes que aportó al monasterio, ni los obtenidos posteriormente con su esfuerzo y trabajo. Si la comunidad se viese dispersada por la violencia, deberá presentar ante el abad, cuanto haya sacado consigo del monasterio, «quia non poterit proprie retinere quod per pactum ad omnes pertinet, et Deo utique est consecratum» [54].

Este principio de que el monje debe renunciar a cuanto poseía y entregarlo a los pobres o al monasterio, sin que pueda poseer nada en particular, desterrando todo aspecto de peculio, será mantenido firmemente como principio básico de la vida religiosa en todas las reglas monásticas peninsulares que han llegado hasta nosotros.

Lo mismo San Leandro en su *De institutione Virginum* [55], que su her-

---

51. Cfr. J. Madoz, *Literatura latino-cristiana.* Escritores de la época visigótica. Separata de «Historia General de las Literaturas Hispánicas», Barcelona, s. d., p. 107.

52. I. Herwegen, *Das Pactum des Hl. Fruktuosus von Braga,* Stuttgart, 1907, p. 171-179.

53. P. de Bruyne, *La Regula Consensoria,* en «Revue Bénédictine», 25 (1908), 83-88.

54. *Regula Consensoria,* cap. 1: «Residentibus nobis in monasterio... omnibus placuit secundum apostolicam traditionem, unum sentire et communiter possidere... Et nemo quidquam proprium vindicet...», cap. 2: «Si quis autem venire desiderat ad congregationem fratrum, qui in unum esse videntur, non ignorans Evangelio dictum, quo dixit: *Vendat omnia sua, eroget egenis et pauperibus...* Et ne tractet in corde suo de victu, aut vestimento, et caeteris quae necessaria sunt corpore...», cap. 4: «Sed si contingerit ut aliquis ex qualibet causa necessitatis a monasterio fuerit abstractus, ne vel mente concipiat secum aliquid ferre de his fuerit abstractus, ne vel mente concipiat secum aliquid ferre de his omnibus quae in monasterio fuerint; sive etiam quae secum aliquando attulerat; sive ea quae cum fratribus acquisierit...», cap. 8: «Si quis autem, quod superius diximus, causa necessitatis detineat id quod a monasterio secum portaverit, necesse habebit ubi abbas suus est illud perferre, quia non poterit proprie retinere quod per pactum ad omnes pertinet, et Deo utique est consecratum...», ed. *P. L.,* 66, 993-996.

55. Cap. 28: «Peculiare quid in coenobiis pro magno habetur crimine, tu pro grandi evita contagione. Adulterium certe est quia conscientiae bonae inte-

mano San Isidoro en la *Regula Monachorum* [56], que San Eugenio en sus estrofas didáctico morales [57], que San Fructuoso en sus dos reglas [58], que la adaptación española de la *Informatio Regularis* de San Agustín [59] presentarán la misma exigencia como base de la vida monacal.

Todavía San Fructuoso, con su conocido extremismo llevará más adelante sus exigencias; no tolerará tan siquiera que el futuro monje pueda desprenderse ni de un sueldo de su patrimonio en favor del monasterio donde va a profesar. Con vigorosas pinceladas, y vivo colorido describe las trágicas secuelas de esta condescendencia [60].

Según el mismo San Fructuoso la renuncia precederá siempre a la profesión, y el converso será diligentemente examinado sobre las circunstancias de su renuncia, «acrius percunctentur, utrum recte abrenuntiaverint, an non», y si se descubriese el más mínimo fraude en ella sea inmediatamente expulsado del monasterio, «quod si horum, quod supra diximus, more pietatis vel unum nummum alicubi male abrenuntians reliquit, statim eum foras repelli mandamus» [61].

---

gritatem usurpatae rei privatae maculat. Furti crimen est; quoniam dum omnia quae habentur in monasterio, omnibus sunt communia... Quidquid manus tua adtigerit, seniori ostende, in commune repone», ed. A. C. Vega, *El «De Institutione Virginum» de San Leandro de Sevilla,* en «Scriptores Ecclesiastici Hispano-Latini Veteris et Medii Aevi», fasc. 16-17, p. 122.

56. Cap. 4, 1: «Qui relicto saeculo ad militiam Christi pia et salubri humilitate convertuntur, omnia sua primum aut indigentibus dividant aut monasterio conferant», ed. *P. L.,* 83, 871.

57. Opuscula varia, 2, 83:

> «Admoneat monachos dulcis vos regia cunctos
> Ut rebus careant, regna superna petant
> Non hos vanarum turbet possessio rerum
> Est quibus in coelo vita parata throno
> .....
> Propria dimittant, habeant ut propria cuncta...», ed. *P. L.,* 87, 399.

58. Regula communis, cap. 18: «*Ut non recipiantur in monasterium nisi qui radicitus omni facultate nudati sunt*», ed. *P. L.,* 87, 1124.

59. Cap. 5: Nemo sibi aliquid vindicet suum proprium sive in vestimento sive in quacumque re. Apostolicam enim vitam optamus nos vivere: quia illis erant omnia communia et cor et anima communis erat illis in Domino», cap. 15: «Victus et vestimentum non aequaliter omnibus distribuantur, quia non aequaliter valetis ut aequaliter accipiatis... Sorores quae aliquid habuerint in seculo, quando ingressae sunt in monasterio, libenter velint illud esse commune», ed. A. C. Vega, *Una adaptación de la «Informatio regularis» de S. Agustín,* en «Miscelanea Mercati», t. 2 («Studi e Testi», vol. 122), p. 49-51.

60. Regula Communis, cap. 18: «Comperimus per minus cauta monasteria qui cum facultatibus suis ingressi sunt, postea tepefactos cum grandi exprobatione repetere et saeculum, quod reliquerant ut canes ad vomitum revocare: et cum suis propinquiis quod monasterio contuleunt hoc extorquere, et judices seculares requirere, et cum senioribus monasteria dissipare... Nihil enim de pristinis facultatibus suis in eundem locum, ubi ingredi se petit monasterium, vel ad unum nummum recipiatur; sed et ipse manu sua cuncta pauperibus eroget, et postmodum comprobatus, monasterium sub regula introducatur...», ed. *P. L.,* 87, 1124-1125.

61. *Regula Communis,* cap. 4, ed. *P. L.,* 87, 1114.

Tan natural parecía la renuncia a toda propiedad individual como base de la vida monástica, que hasta los monasterios familiares tan fustigados por San Fructuoso, a pesar de sus peculiaridades no se apartaban de esta práctica, y así, cuando varias familias querían iniciar la vida religiosa, lo primero que hacían era fundir sus bienes en una masa común. Otra cosa es, que si la discordia penetraba después en uno de estos monasterios tan especiales y tan inestables, y llegaba hasta a hacer intolerable la vida en común, provocando la disolución del monasterio, cada cual pretendiera recuperar la parte que había aportado, empleando incluso la violencia y llamando en su ayuda a los parientes, cuando se creía injustamente perjudicado. A veces llegaban hasta tratar y pactar en la misma fundación del monasterio cómo se dividirían los bienes aportados por cada cual y los adquiridos por la comunidad, en caso de disolverse la vida común [62].

Porque el destino de los bienes monasteriales al dejar de existir el monasterio mismo no estaba expresamente previsto en la legislación canónica; parece obvio que estando fundamentalmente considerados como bienes eclesiásticos, pasaran a poder del obispo, como lo establece San Cesáreo en su testamento para el monasterio por él fundado [63]. Así lo entendían también aquellos obispos de la Bética, reprendidos por el Concilio II de Sevilla, que «vi cupiditatis expoliandum» provocaban la supresión de un monasterio [64].

El peculio de los monjes, y la propiedad particular de los mismos no sólo estaba vedado por las reglas monásticas, pero también por los cánones conciliares. En Concilio I de Orleans (511), cuyas disposiciones relativas a los monjes, como ya hemos indicado, hicieron propias los Padres de la Tarraconense en el Concilio de Lérida (546), establece que el monje no podrá poseer nada como propio, todo es propiedad común del monasterio [65].

La renuncia de bienes y la vida común.

Precisamente de la provincia tarraconense, y sólo cinco años posterior [66] al Concilio de Lérida es la renuncia por la que el monje y diácono Vicente hace entrega de su patrimonio al monasterio de Asán. El mismo nos indica, cómo su renuncia, caso de ser propietario, debiera haber sido

62. S. Fructuoso, *Regula Communis*, c. 1, ed. *P. L.*, 87, 1111.
63. Ed. *P. L.*, 67, 1142.
64. C. 10, ed. González, *Collectio Canonum*, col. 646. Cfr. nota 42.
65. C. 15: «Abbates in potestate episcoporum sint, et si quid extra regulam fecerint ab episcopis corrigantur... Monachi... peculiare aliquid habere praesumpserit, omnia quae adquisierit ab abbatibus auferantur secundum regulam monasterio profutura...», *ed. cit.*, col. 248.
66. Del 25 de septiembre de 551. Cfr. nota 89 del capítulo primero.

suscrita al entrar en el monasterio, pero que había sido diferida hasta el momento que llegaron a sus manos los primeros bienes del patrimonio familiar [67].

No obstante la voluntad desprendida de Vicente, su renuncia no puede ser total, se extiende simplemente «ad quantum vires admittunt», y poco más adelante precisará cuál es la parte de su patrimonio cuya renuncia le está vedada por la ley civil: «aliqua loca que in hac paginula non nominavi, pro quarta parte hereditatis juxta legem decreta resonant».

Ya discutimos en otro capítulo, cuál podía ser la base legal de esta limitación a su capacidad de donación [68]. Para su persona bien hace constar el renunciante que no se reserva nada: «De his vero que pro obsequio vel servitutem vel ingenuitatem vel munuscula provenerunt, nec mihi parvitatem reservo» [69].

Algún pormenor más sobre la conducta a seguir en aquellos casos en que la renuncia no era legalmente posible indica San Cesáreo en sus dos reglas; refiérese a los menores de edad, o a aquellos monjes cuyos padres vivían aún a la hora de profesar el hijo, a propósito de los cuales dispone: «...antea de facultate sua chartas venditionis faciat... Certe si non vult vendere, donationibus chartas aut parentibus aut monasterio faciat, dummodo liber sit, et nihil habeat proprium. Si vero pater eius aut mater vivat, et non habet potestatem faciendi, quando illi migraverint cogatur facere. Quaecumque secum exhibuit abbati tradat; nihil sibi reservet; et si aliquis de propinquiis aliquid transmiserit, oferat abbati» [70], y en la *Regula ad Virgines*: «Illae vero quae adhuc visi parentibus substantiam suam in potestate habere non possunt, aut adhuc minoris aetatis sunt, cartas tunc facere, conpellantur quando res parentum in potestate habere potuerint, aut ad legitimam aetatem pervenerint» [71].

Dado que el ordenamiento jurídico vigente en la Provenza, y el de la Península Ibérica no diferían entre sí gran cosa a la época de San Cesáreo, con las mismas limitaciones legales tropezarían las renuncias patrimoniales en los monasterios españoles, que las que acaba de indicar el santo obispo de Arles.

Dentro del área isidoriana, la uniformidad de la vida común en los

---

67. «Quam devotionem ego premonitus intuens, eo tempore, si facultas permisisset facere debui cum ad servicium Domini, ipso miserante atque inspirante, accesi. Nunc autem quando Domino placuit ut de paupertatula parentum ad meum dominium aliqua pervenerint, in toto devotionis affectu decrevi quod semper apud animi mei arbitrium deliberatum habui, ut in usus pauperum, ad quantum vires admittunt, ea conferam dividenda...», ed. F. Fita, *Patrología visigótica*, en «B. R. A. H.» (1906), 151-152.
68. Cfr. p. 41-43.
69. F. Fita, *Patrología visigótica*, en «B. R. A. H.», 49 (1906), 153.
70. *Regula ad monachos*, cap. 1, ed. *P. L.*, 67, 1099.
71. *Regula Sanctarum Virginum*, cap. 6, ed. G. Morin, en «Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi», editum a Geyer-Zellingen, fasc. 34, p. 6-7.

monasterios de vírgenes, cediendo a las concepciones clasistas de la época, admitía, a discreción de la superiora, ciertas relajaciones y atenuaciones, aunque no fuesen consideradas como tales por las mismas que las decretaban.

El principio que se pretendía aplicar, no era la igualdad absoluta de todas las hermanas en lo tocante a la comida y vestido, pues siempre habría enfermas y menos robustas que necesitaban atenciones especiales, sino una justa y prudente proporcionalidad a las necesidades personales de cada religiosa. Ahora bien, según esta norma se consideraba que las hermanas que en el mundo habían vivido rica y muellemente tenían necesidad de ser tratadas más delicadamente, pues sus necesidades eran mayores; en cambio las de origen servil, o menos elevado, podrían soportar más fácilmente las mortificaciones y austeridades impuestas por la pobreza.

Típicos de esta mentalidad clasista, que tanto hiere a nuestra concepción de la vida común, y hasta de la perfección religiosa, son los siguientes párrafos de San Leandro:

> «Quid, quoniam sub una professione manentibus, omnia erunt communia omnibus? Verum est et legitur: sed si omnes aequaliter valeant. Attamen, interest quadam discretio senioris praevidentis quid unaquaeque possit. Sic enim dividendum est, prout unicuique opus est. Quae potuit honorari in mundo et dives fuit in saeculo, blandius fovenda est in monasterio; et quae reliquit in saeculo vestem pretiosam, cultiorem in monasterio meretur. Quae vero sub penuria vixit in saeculo et tegumento victuque eguit, grate ferat, si in monasterio nec algeat nec esuriat. Nec murmuret, si ea tractetur indulgentius, quae vixit in saeculo delicatius. Nam si, prout unicuique opus est, non dividitur, fit superba in monasterio quae fuit vilis in mundo; et quae erat potens in seculo, humiliatur in monasterio» [72].
>
> «Quas tibi fecit aut fecerit ancillas conditio et sorores professio, non iam pro nexu servitutis exulceres sed pro parilitate professionis honores. Quae ergo tecum in Christo virginitatis stipendiis militat, paro tecum libertate exultet. Nec sic vos provocamus ad humilitatem, ut illas superbia erigamus, quas dum tu accipis ut sorores, gratius illae tibi sint famulae praebeantque obsequium; non servitute addictae, sed liberae caritate» [73].

El trabajo monástico.

El trabajo junto con la oración, era una de las bases de la ascesis monástica, y aunque no sea aquí el lugar propio para una reseña de las

72. *De institutione virginum*, cap. 27, ed. A. C. Vega, *El «De Institutione Virginum» de San Leandro de Sevilla*, en «Script. Eccles. Hispano-Latini Veteris et Medii Aevi», fasc. 16-17, p. 121.

73. *O. c.*, cap. 22, *ed. cit.*, p. 116.

variadas actividades de los monjes, con todo creemos deber examinar aquellas actividades que revestían un carácter eminentemente económico, y que ya han ido apareciendo a lo largo de todo el capítulo.

El cultivo del campo y huerta del monasterio formaba parte de la distribución cotidiana de los monjes, «monachis quotidianum rurale opus facientibus» [74]. Y para mejor atender a sus explotaciones agrícolas vemos cómo los monjes de un mismo monasterio se dispersan a veces los días de labor por las diversas cercanías, regresando todos el domingo al monasterio para las solemnidades del oficio divino [75].

La regla de San Isidoro contiene algunos pormenores curiosos sobre las actividades monásticas, y su distribución entre los monjes, y los familiares del monasterio: «monachus semper operetur manibus suis ita, ut quibuslibet variis opificum artibus laboribusque studium suum impendat» [76].

> «Ad hunc [ad eum qui cellario praeponitur] quoque pertinent horrea, greges ovium et porcorum, lana et linum, de area sollicitudo, cibaria administrandi pistoribus, jumentis, bobus, et avibus, industria quoque calceamentorum, cura pastorum, seu piscatorum. Ad hortulanum quoque pertinebit munitio custodiaque hortorum, alvearia, apum, cura seminum diversorum, ac denuntiatio quid et quando oporteat in hortis seri, sive plantari. Ars autem piscoria ad laicos pertinebit; ipsi autem triticum purgent, ipsi ex more molant, massam tantumdem monachi conficiant, et panem sibi propriis manibus ipsi faciant. Porro pro hospitibus, vel infirmis, laici faciant panes» [77].

A la diligente guarda de los rebaños atribuye San Fructuoso tal importancia económica, que dedica al monje encargado de la misma uno de los veinte capítulos de que consta su *Regula Communis*. El mismo santo nos da la razón de este su especialísimo interés por la buena marcha de las explotaciones pecuarias del monasterio:

> «Proinde isti non debent despicere quas delegatas oves habent, quia exinde non unam, sed multas consequuntur mercedes, inde recreantur parvuli, inde foventur senes, inde redimuntur captivi, inde suscipiuntur hospites et peregrini. Et insuper vix tribus mensibus per pleraque monasteria abundaretur, si sola quotidiana fuissent paximatia in hac provintia plus omnibus terris laboriosa» [78].

---

74. Cfr. nota 39.
75. C. Fructuoso, *Regula Communis*, cap. 13, ed. *P. L.*, 87, 1120.
76. *Regula Monachorum*, cap. 5, 1, ed. *P. L.*, 83, 873.
77. *Regula Monachorum*, cap. 20, 2 y 3, ed. *P. L.*, 83, 890.
78. *Regula Communis*, cap. 9, ed. *P. L.*, 87, 1117-1120.

Por eso debía ponerse al frente de la ganadería un monje, que a ser posible hubiese sido ya pastor en el siglo, que sepa de tal manera apacentar sus ganados que ni dañen los sembrados, ni perezcan entre los dientes de las fieras, ni se precipiten por barrancos y torrenteras inaccesibles. En su dura tarea el monje pastor era ayudado por los jovencitos, que se educaban en el monasterio; pero de entre los monjes, sólo él llevará todo el peso de la ganadería, pues no quiere San Fructuoso que los demás religiosos se vean inquietados y molestados por las tareas del pastoreo.

No cerraremos este pequeño apartado sobre las actividades económicas de los monjes, sin evocar aquella pintoresca escena de evangélica sencillez de que era testigo el monasterio Agaliense, sito en las proximidades de la capital del reino visigodo español: cuando Eladio, metropolitano de Toledo, acabando de salir del Aula Regia se mezclaba entre los monjes agalienses, y haciéndose uno de tantos, tomaba parte con la mayor naturalidad en el trabajo del día, y transportaba los haces de paja al horno [79].

79. S. Ildefonso, *De viris illustribus*, cap. 7, ed. *P. L.*, 96, 201.

CAPITULO SEPTIMO

PATRIMONIO PRIVADO Y MEDIOS DE VIDA DE LOS CLÉRIGOS

SUMARIO

Distinción entre el patrimonio eclesiástico y el privado de los clérigos.—Inmunidades fiscales previsigóticas.—La inmunidad fiscal hasta Recaredo I.—En el período godo-católico.—Inmunidades y exenciones: resumen.—Actividades prohibidas a los clérigos.—Medios de vida del clero.—Valor del patrimonio eclesiástico.—Testamento de los obispos y de los clérigos.—Ejecución testamentaria.

Distinción entre el patrimonio eclesiástico y el privado de los clérigos.

Una de las características de la Iglesia visigoda que con más relieve va surgiendo en este estudio es el tesón y nitidez con que siempre se deslindaron los campos del Derecho público eclesiástico y los del Derecho privado.

También en lo referente al patrimonio privado de los obispos y de los demás clérigos el deslinde es claro y terminante, sin que jamás se permitiera el más mínimo confusionismo entre lo que a aquéllos les pertenecía como personas particulares, y los bienes que administraban como personas públicas.

Esta nítida distinción entre el Derecho público y el privado en el campo patrimonial, se extenderá también por influjo de la Iglesia a la organización del estado visigótico, que reflejando las normas canónicas distinguirá meticulosamente entre los bienes de la Corona, y el patrimonio privado del rey [1].

Los bienes que poseían los clérigos el día de su ordenación, sus rentas

1. Concilio VIII de Toledo, *Lex edita in eodem concilio a Recesvinto principe glorioso*, ed. González, *Collectio Canonum*, col. 445-448. Cfr. J. Orlandis, *El cristianismo en la España visigoda*, en «Estudios Visigóticos», vol. 1, Roma-Madrid, 1956, p. 12; L. López Rodó, *El Patrimonio Nacional*, Madrid, 1954, p. 36-44.

y productos, y cuanto pudieran adquirir a título privado y personal, todo les pertenecía enteramente, pudiendo disponer de ello a su entera libertad, y dejarlo por testamento a quien más le pluguiere.

Sería completamente ocioso acumular testimonios de esta distinción, docenas de cánones citados en capítulos precedentes, v. gr., los relativos a las facultades episcopales de enajenar bienes eclesiásticos, y manumitir siervos de la Iglesia, se fundan en la existencia de un doble patrimonio, el personal del obispo, y el público de la sede regentada por aquél, que le permitía indemnizar al uno con el otro.

Generalmente la base de este patrimonio personal del clérigo serían los bienes familiares, heredados de sus progenitores; pero tampoco faltaban en algunos casos particulares los bienes adquiridos por el mismo clérigo, a título personal, después de la ordenación.

El caso más notable de este género es el de Pablo, metropolitano de Mérida, que habiendo ejercido la medicina con notable acierto en la misma ciudad, fué elevado a la cátedra episcopal. Una vez consagrado obispo, abandonó naturalmente el ejercicio de su profesión profana, pero en cierta ocasión se vió forzado por los ruegos de su clero, y por las angustiadas súplicas de los familiares de cierta enferma, que no veía otra esperanza de vida para esta última que la asistencia médica de Pablo, a intervenir quirúrgicamente en este caso desesperado, que los demás médicos habían ya abandonado.

Practicada «in extremis» una operación cesárea, la mujer así arrancada a la muerte, y su marido, en agradecimiento, hicieron entrega inmediata al obispo de la mitad de su fortuna, la mayor de todas las fortunas senatoriales de la Lusitania, y le señalaron como heredero de la otra mitad.

Después del fallecimiento de ambos cónyuges, los bienes de éstos pasaron íntegramente a manos del obispo Pablo, que se encontró de una manera tan extraña con la mayor fortuna de toda la provincia.

Aunque el obispo gastara todas sus rentas en las necesidades de la iglesia emeritense y de los menesterosos, no por eso hizo entrega a la sede de sus bienes, sino que plenamente consciente de que aquel patrimonio era suyo y no de la Iglesia, tuvo a bien nombrar heredero a su sobrino Fidel, que a su vez, caso de no ser elegido sucesor suyo, podría disponer del patrimonio como mejor le pareciere [2].

El proceder del obispo emeritense legando sus bienes adquiridos durante el episcopado a su sobrino era perfectamente canónico; el Concilio IX de Toledo (655) vendrá más adelante a corroborar la misma norma confirmando al obispo o clérigo en la libre disposición de los bienes reci-

2. *Vitae Patrum emeritensium*, cap. 4 y 5, ed. «Act. SS. Nov.», t. 1, p. 322-324.

bidos para su uso personal, sea a título de amistad, sea por servicios prestados, mediante escritura de donación o por medio de cualquier otro negocio jurídico. Estos bienes no podían ser incluídos en el patrimonio eclesiástico, y el obispo o clérigo agraciado con ellos podría legarlos a su iglesia, o a un extraño; sólo en caso de morir «ab intestato» pasarán estos bienes a la iglesia, a la que el finado había estado adscrito [3].

Durante toda la época visigoda, no sabemos que los clérigos sufrieran ninguna limitación en su capacidad testamentaria pasiva, ni en la aplicación a su favor de cualquier otra vía jurídica transmisora de la propiedad. Una constitución de los emperadores Valentiniano, Valente y Graciano, del año 370 había prohibido a los clérigos y monjes ser designados herederos o legatarios en las últimas voluntades de las viudas y diaconisas. Esta constitución había sido a su vez abrogada por una Novella del emperador Marciano del año 455, que acogida en la *Lex Romana Visigothorum* [4] sirvió de norma al derecho visigodo posterior, que no admitió nunca limitaciones especiales testamentarias dirigidas contra los clérigos y monjes.

Como no siempre era fácil determinar el título de las nuevas adquisiciones patrimoniales del obispo, y particularmente, tratándose de compras, precisar si éstas habían sido pagadas con rentas eclesiásticas o privadas; el Concilio IX de Toledo (655) establece las normas que han de seguirse en estos casos ambiguos.

Si los obispos o demás administradores de bienes eclesiásticos carecían de patrimonio, o éste era muy exiguo, todas las nuevas adquisiciones se harían a nombre de la iglesia. Caso de contar el administrador eclesiástico con un patrimonio privado apreciable, el exceso de bienes resultantes se distribuiría entre el patrimonio eclesiástico y el privado del administrador proporcionalmente al volumen respectivo de cada patrimonio [5].

---

3. C. 4: «...Quicumque vero de praedictis sacerdotibus vel ministris pro sui utilitate atque amicitia vel praestatione aut quocumque modo aut per scripturae seriem meruerit a quolibet collata percipere, in rebus ecclesiasticis non poterunt numerari, sed quod exinde voluerint facere ipsorum voluntatis arbitrio subjacebit. Quod si hoc post mortem eorum inordinatum fortasse remanserit, ecclesia hoc sibi cui praefuit vel minister extitit in perpetuo vindicabit», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 450.

4. Nov. Martiani, tit. 5, *De testamentis clericorum*, ed. Haenel, *Lex romana Visigothorum*, p. 304.

5. C. 4: «Sacerdotes vel quicumque illi sunt, quibus ecclesiasticarum rerum cura commissa est, quaecumque administrationis suae tempore emerint, si de rebus propriis vel vile vel parum habuerint, ad ecclesiae nomen cui praesunt chartarum conficere instrumenta procurent; non enim convenit ut ecclesia quae suscepit externum efficiat in alieno divitem et in suo retineat fraudatorem. Hi vero qui suarum rerum noscuntur habere compendium, ex omni re quam post ordinationis suae diem visi sunt conquisisse, sive nulla sive aliqua sint instrumenta confecta, compensata tam juris sui quam ecclesiasticarum rerum ambitione, si se utriusque rei quantitas exaequaverit, inter ecclesiam et decedentis haeredes aequo jure conquisitio pertinebit: si autem pars majori cumulo sui juris excreverit, majorem etiam portionem in divisione percipiet...», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 449-450.

Inmunidades fiscales previsigóticas.

Hasta qué punto los clérigos y su patrimonio disfrutaban de una situación privilegiada respecto de las cargas fiscales, ha sido un tema que apenas si se ha visto rozado hasta nuestros días [6]. Don Manuel Torres ha reunido las escasas fuentes jurídicas que pueden guardar alguna relación con este problema, y tras un breve análisis de las mismas ha resumido así sus puntos de vista personales:

> «Los bienes eclesiásticos pagaron la capitatio terrena; los clérigos ingenuos en su origen pagaron su tributum capitis durante toda la época visigótica, los clérigos ingenuos fueron eximidos por el Concilio III de todas las prestaciones extraordinarias o sórdidas, y por el IV, de la capitatio humana; y, finalmente, los siervos y colonos de los clérigos y las iglesias fueron eximidos por el Concilio III de las prestaciones extraordinarias y sórdidas, pero no de las capitationes, que debieron pagar durante toda la época visigótica» [7].

Laudable es el esfuerzo del Sr. Torres por dar un paso adelante en esta intrincada cuestión de la situación fiscal de los bienes eclesiásticos y sus cultivadores, y de los del clero en la época visigoda, punto que según el ilustre historiador del Derecho Español, estaba considerado como confuso. Pero nosotros nos vemos impedidos, bien a pesar nuestro, de asentir a las conclusiones del Sr. Torres, pues los mismos textos y las mismas fuentes, ya manejadas por el profesor madrileño nos fuerzan a trazar un cuadro jurídico muy diverso.

El sistema de impuestos y prestaciones fiscales visigodo [8] había sido en su mayor parte heredado del Bajo Imperio romano. Para mejor poder precisar las exenciones del clero y su alcance concreto debemos distinguir entre los diversos tributos:

a) la «capitatio terrena» o «iugalis» que venía a corresponder a algo así como a nuestro impuesto territorial.

---

6. Cfr. Rousseuw-Saint Hilaire, *Memorie sur l'origine des immunités ecclesiastiques en Espagne*, en «Mémoires de l'Academie de Sciences morals», Paris, 1841, p. 852-856; E. Pérez Pujol, *Historia de las Instituciones en la España goda*, t. 3, p. 262. Z. García Villada, ni tan siquiera se plantea la cuestión en el capítulo que a los bienes de la Iglesia dedica en su *Historia Eclesiástica de España*, t. 2, parte 1.ª, p. 233-246.

7. M. Torres López, *La Iglesia en la España visigoda*, en «Historia de España», dirigida por R. Menéndez Pidal, t. 3: *España visigoda*, p. 309-310.

8. Falta un estudio especial de la Hacienda pública visigoda, que nos serviría ahora de auxiliar precioso para mejor precisar las diversas inmunidades fiscales del clero. Nos hemos tenido que contentar con seguir a este respecto las obras generales de Hinojosa, Gama Barros, Torres y García Gallo.

b) la «capitatio humana», que pagada en un principio por todos los hombres libres se convertiría más adelante en «capitatio plebeia» al ser sustituída para las clases elevadas la «capitatio» por otras contribuciones especiales: «pretura», «follis» y «aurum oblaticium» para los senadores; «munera patrimonii et personarum» para los decuriones.

c) la «collatio negotiatorum», que abarcaba bajo esta denominación de «negotiatores» desde el gran banquero, o sociedad de comercio internacional hasta el pequeño artesano, el fondista, el arriero y la corte sana. Este impuesto recibe también en el Código Teodosiano los nombres de «aurum lustrale», «oblatio auri argentique», «functio auraria», «pensio auraria», y «pensitatio».

d) los «munera extraordinaria» y las «superindictiones», que eran contribuciones especiales con que el fisco evitaba la bancarrota, cuando la «indictio» o ingresos ordinarios no bastaban para cubrir los gastos públicos.

e) además recaían sobre el contribuyente romano los «munera sordida», formados por una serie variadísima de prestaciones personales, económicas o mixtas, que a las veces llegaban a ser muy gravosas: obras de construcción y reparación de murallas, caminos y puentes, acuartelamiento y hospedaje de funcionarios públicos y militares, sostenimiento de caballos para el correo imperial, transporte forzado de impedimenta o pertrechos militares y civiles... [9].

Ya desde un principio los emperadores cristianos, y Constantino aun antes de su conversión, se preocuparon de evitar a los clérigos las cargas públicas humillantes, o aquellas otras que no eran compatibles con su ministerio sagrado [10].

Primeramente se les hizo participantes del privilegio de que venían gozando desde muy antiguo los médicos, profesores y algunos sacerdotes paganos: la exención de todo «munus» o prestación personal [11]. Esta concesión de Constantino fué repetidamente ampliada, confirmada y concretada por sus sucesores, y así el clérigo con su esposa, hijos y siervos se vió libre sucesivamente del servicio en la curia, y de los demás cargos civi-

---

9. Para una información casi exhaustiva sobre la organización financiera y Hacienda Pública romana puede verse: J. MARQUARDT, *De l'organisation financière chez les romains*, en MOMMSEN-MARQUARDT, *Manuel des antiquités romaines*, t. 10, Paris, 1888.

10. La inmunidad tributaria del clero en el Bajo Imperio ha sido especialmente estudiada por O. GRASHOF, *Die Gesetze der römischen Kaiser über die Immunitäten der Kirche hinsichtlich ihres Vermögens*, en «A. K. K. R.», 36 (1876), 321-335.

11. *C. Theod.*, 16, 2, 3 (a. 320), ed. MOMMSEN-MEYER, p. 835-836; 16, 2, 7 (a. 330), *ed. cit.*, p. 837; 16, 2, 9 (a. 349), *ed. cit.*, p. 837-838.

les [12], de los «munera extraordinaria» y «superindictiones» [13], de la obligación de hospedaje [14], del impuesto sobre la industria y comercio [15], de los «munera sordida» en general [16], de las «parangariae» [17], de cualquier prestación personal [18], de los trabajos en las vías públicas [19], y en los puentes [20].

No obstante toda esta serie de privilegios e inmunidades, no parece ser que los clérigos se vieran libres de la «capitatio personalis» o «plebeia» [21], ni que sus bienes, ni los de la Iglesia dejaran jamás de pagar el «census canonicus» o «capitatio terrena» [22], y aunque en el sínodo ariminense intentaron eximirse de la «capitatio iugalis», su pretensión fué ásperamente rechazada por el emperador Constancio [23].

Ya el año 423 se inicia el reflujo de las inmunidades tributarias de los clérigos cuando los emperadores Honorio y Teodosio, exceptúan los trabajos en puentes y vías públicas de entre los «munera sordida», imponiendo también su contribución para los mismos a las «domos etiam divinas, ac Venerandas ecclesias...», y a todas las personas «sine ullius vel reverentiae vel dignitatis exceptione» [24].

Pero el golpe de gracia va a venir del emperador Valentiniano III, que invocando la penuria del fisco, y calificando de iniquidad la existencia de privilegiados que al esquivar para sí las cargas públicas, aplastan bajo el peso de éstas a los más débiles, suprime radicalmente todos los privilegios fiscales de las personas constituídas en cualquier dignidad, de las corporaciones, de los eclesiásticos y de la Iglesia. Condena también como una invención absurda el apelativo de «munerum sordidorum» con el que se ha llegado a designar la contribución para los gastos del ejército, fabricación de armas, reparación de murallas, suministro de víveres [25].

---

12. *C. Theod.*, 16, 2, 2: «Qui divino cultui ministeria religionis inpendunt, id est hi, qui clerici appellantur, ab omnibus omnino muneribus excusentur, ne sacrilego livore quorundam a divinis obsequiis evocentur», *ed. cit.*, p. 835.
13. *C. Theod.*, 16, 2, 8 (a. 343), *ed. cit.*, p. 837; 16, 2, 14 (a. 357), *ed. cit.*, p. 839; 16, 2, 40 (a. 412), *ed. cit.*, p. 849.
14. *C. Theod.*, 16, 2, 8 (a. 343), *ed. cit.*, p. 837.
15. *C. Theod.*, 16, 2, 8 (a. 343), *ed. cit.*, p. 837; 16, 2, 10 (a. 343), *ed. cit.*, p. 838; 16, 2, 14 (a. 357), *ed. cit.*, p. 839; 16, 2, 36 (a. 401), *ed. cit.*, p. 845-846; 16, 2, 40 (a. 412), *ed. cit.*, p. 849.
16. *C. Theod.*, 16, 2, 10 (a. 353), *ed. cit.*, p. 838; 16, 2, 14 (a. 357), *ed. cit.*, p. 839; 16, 2, 40 (a. 412), *ed. cit.*, p. 849.
17. *C. Theod.*, 16, 2, 10 (a. 353), *ed. cit.*, p. 849; 16, 2, 14 (a. 357), *ed. cit.*, p. 839; 16, 2, 40 (a. 412), *ed. cit.*, p. 849.
18. *C. Theod.*, 18, 2, 16 (a. 361), *ed. cit.*, p. 840; 16, 2, 24 (a. 377), *ed. cit.*, p. 842-843; 16, 2, 26 (a. 381), *ed. cit.*, p. 843.
19. *C. Theod.*, 16, 2, 40 (a. 412), *ed. cit.*, p. 849.
20. *C. Theol.*, 16, 2, 40 (a. 412), *ed. cit.*, p. 849.
21. *C. Theod.*, 16, 2, 33 (a. 398), *ed. cit.*, p. 846.
22. *C. Theod.*, 16, 2, 40 (a. 412), *ed. cit.*, p. 849.
23. *C. Theod.*, 16, 2, 15 (a. 360), *ed. cit.*, p. 839-840.
24. *C. Theod.*, 15, 3, 6 (a. 423), *ed. cit.*, p. 818.
25. Nov. 10 (a. 441): «...An forte contumeliosum putandum est inventum

Con esta ley quedaron barridos todos los privilegios tributarios del clero y de las iglesias, incluso el «aurarium», según nuestro parecer, dado el tenor universal de la ley y las razones aducidas. En todo caso el «aurarium» pierde su importancia económica para los clérigos, ya que a éstos por otra Novella del mismo emperador, dada en Roma el año 452, se les prohibe toda «negotiatio», y caso de dedicarse a ella pierden su privilegio del foro, quedando sometidos al foro ordinario [26].

La inmunidad fiscal hasta Recaredo I.

Al establecerse en España los visigodos las iglesias y los clérigos no gozaban de ningún privilegio fiscal; probablemente sólo habían conservado estos últimos la inmunidad de cargos civiles y servicios personales. Y ésta es la situación que va a corroborar la compilación alariciana.

El *Breviario* de Alarico, dejando a un lado las cuarenta y tantas constituciones imperiales favorables a las inmunidades tributarias de los clérigos sólo da cabida a la constitución constantiniana del año 319, cuyo aspecto personal, con exclusión del patrimonial o fiscal, es bien puesto de relieve en la Interpretatio que la acompaña:

> —De immunitate clericorum ab ominibus omnino muneribus Constantini M. constitutio.
>
> Idem A. Octaviano Correctori Lucaniae et Brittiorum. Qui divino cultui ministeria religionis inpendunt, id est hi, qui clerici appellantur, ab omnibus omnino muneribus excusentur, ne sacrilego livore quorundam, a divinis obsequiis evocentur. Dat. XII Kal. Nov. Constantino A. V. et Licinio Caes. Coss.
>
> INTERPRETATIO: Lex haec speciali ordinatione praecipit, ut de clerici non exactores, non allectos facere quicumque sacrilega ordinatione praesumat, quos liberos ab omni munere, id est ab omni officio omnique servitio jubet ecclesiae deservire [27].

Y esta situación jurídica sancionada por la *Lex Romana Visigothorum* no sufrirá modificaciones esenciales, durante toda la época visigoda.

---

contra rationem nomen munerum sordidorum, quo instauratio militarium viarum, quo armorum fabricatio, quo murorum refectio, quo apparatus annonae, quo reliqua opera per quae ad splendorem defensionis publicae pervenitur, prava appellatione censentur?... Repetita clementiae nostrae praeceptione sancimus, ut antiquatis omnibus privilegiis, quae vel dignitatibus delata fuerant vel diversa militiae collegia meruerunt, aut nomine venerandae religionis obtentum est, omnis ubique census, qui non personarum est, sed agrorum, ad universa munia a nona dumtaxat indictione, ut supra definivimus, absque ulla discretione cogatur», ed. Mommsen-Meyer, p. 92.

26. Nov. 35: «...Iubemus, ut clerici nihil prorsus negotiationis exerceant. Si velint negotiari, sciant se iudicibus subditos clericorum privilegio non muniri», *ed. cit.*, p. 143.

27. *Lex Rom. Vis., C. Theod.*, 16, 1, 1 (a. 319), ed. Mommsen-Meyer, *Codex Theodosianus*, p. 835.

El canon 8 del Concilio III de Toledo (289) no creemos que tenga nada que ver con las tributaciones de derecho público. He aquí su texto tal como ha sido editado por F. Antonio González en su *Collectio Canonum Ecclesiae Hispanae:*

> «Jubente autem atque consentiente domino piissimo Recaredo rege id praecepit sacerdotale concilium, ut clericos ex familia fisci nullus audeat a principe donatos expetere, sed reddito capitis sui tributo ecclesiae Dei cui sunt alligati, usque dum vivent regulariter administrent» [28].

Sin duda que fundándose en esta lectura del canon es por lo que D. Manuel Torres calificaba a éste como «de complicada interpretación en algunos aspectos» [29]; pero si nos atenemos al texto más exacto, aunque manchado por una errata [30], o al irreprochable del P. García Goldáraz [31], la perspicuidad de este canon no puede ser mayor. Ambos autores puntúan así el último párrafo: «...sed reddito capitis sui tributo, ecclesiae Dei, cui sunt alligati usque dum vivunt, regulariter administrent».

Esta puntuación impecable gramaticalmente, nos proporciona además un texto perfectamente lógico e inteligible. Algunos siervos fiscales habían sido elevados a la clericatura no obstante su estado civil, sin duda que teniendo en cuenta la relativa libertad de que gozaban, y su posición social no pocas veces más elevada que la de un ingenuo pobre; pero su cabeza está pendiente siempre de una amenaza, si un día eran incluídos en algunas de las numerosas larguezas reales pasarían a manos de un particular, y reforzada así su servidumbre, su estado clerical y el servicio de la Iglesia veríanse comprometidos.

Ese trance es el que quisieron evitar los Padres del Concilio, obteniendo del rey que los clérigos, siervos fiscales no pudieran ser donados a los particulares, sino que abonando fielmente al rey el tributo propio de su estado personal, permanecieran toda la vida al servicio de la iglesia en que habían sido ordenados.

Así, pues, sin perder nada el tesoro real, y sin que el siervo dejase de ser siervo, la iglesia se aseguraba de la continuidad de su servicio. Trátase de un tributo patrimonial de derecho privado, que los siervos fiscales

---

28. Col. 350.

29. M. Torres López, *La Iglesia en la España Visigoda*, en «Historia de España», dirigida por R. Menéndez Pidal, t. 2; *España Visigoda*, p. 309.

30. J. Sáenz de Aguirre, *Collectio maxima Conciliorum Hispaniae et novi Orbis...*, t. 2, p. 346; la errata aludida es «ecclesia» en vez de «ecclesiae», que podría crear alguna dificultad de interpretación.

31. C. García Goldáraz, *El código Lucense de la colección canónica Hispana*, parte 1.ª, p. 473.

pagaban al rely, como a señor suyo, y que nos es conocido también por otras fuentes jurídicas [32].

Basados en sólo este canon 5 del Concilio III de Toledo, no podemos afirmar que en el reino visigodo existiese una «capitatio humana», tributo público, ni mucho menos que los clérigos estuviesen sujetos a ella. Lo único que lícitamente podemos deducir es que los clérigos siervos fiscales, seguían cumpliendo sus deberes tributarios para con su propietario; su solo privilegio era la garantía de no ser donados a particulares.

El canon 21 de este mismo Concilio es una confirmación de la ley del *Breviario* de Alarico [33], que hemos visto más arriba, y que garantizaba a los clérigos la inmunidad de todo oficio o servicio personal. No hay que olvidar que la Iglesia visigoda había vivido hasta este Concilio (589) bajo la jurisdicción y autoridad de magistrados en su mayoría arrianos, que gobernaban en nombre de reyes arrianos, y ocasionalmente hostiles a la Iglesia católica.

Es natural que esta hostilidad de los magistrados unas veces, de los reyes otras, se manifestase en la violación de la inmunidad personal de los clérigos, obligando a éstos y a sus siervos a participar en los oficios y trabajos públicos, como el resto de los súbditos; o más gravosamente aún que los demás, si mediaba un sentimiento de aversión o antipatía contra la Iglesia católica y su clero.

Por eso, cuando llega el momento solemne de la conversión del rey, los obispos quieren asegurarse que no volverán a repetirse los atropellos pasados y que el privilegio del *Breviario* de Alarico será respetado. No dudan ahora los obispos en esgrimir la amenaza de la excomunión eclesiástica, pues se dirigen ya a magistrados pertenecientes al gremio de la Iglesia.

Y en aquel momento de triunfo y euforia que vivían los obispos españoles no se contentan con reivindicar la inmunidad personal que les otorgaba el *Breviario,* sino que se aprovechan para darla un tinte patrimonial extendiéndole a los siervos de la Iglesia, y a la familia servil de los clérigos [34].

---

32. *Forum Judicum,* 10, 2, 4: «Servi vero fisci, quorum de stirpe servili evidens origo patuerit resoluti atque per diversa vagantes quanvis nihil in pensione tributi persolverint...», ed. Zeumer, *Leg. Vis.,* p. 285; 10, 2, 7: «...ipsi fiscales servi, quos per XXX annos inter praesentes aut quisque possederit, aut ipsi coram positi praedictum numerum annorum nullo dominante transierint, vel ii etiam qui per diversa vagantes sine aliquo tributi vel servitii impensione...», ed. Real Academia Española, p. 135.

33. *Lex Romana Visigothorum, Conc. Theod.* 16, 2, 2.

34. «Quoniam cognovimus in multis civitatibus ecclesiarum servos et episcoporum vel omnium clericorum a judicibus vel actoribus publicis in diversis angariis fatigari, omne concilium a pietate gloriosissimi domni nostri poposcit, ut tales deinceps ausus inhibeat, sed servi suprascriptorum officiorum in eorum usibus vel ecclesiae elaborent: si quis vero judicum aut auctorum clericum aut

En el período godo-católico.

El Concilio IV de Toledo (633) vuelve a ocuparse en su canon 47 de las exenciones de los clérigos, pero como este canon va a dar lugar a diversas interpretaciones, y plantear delicados problemas de exégesis, fuerza será transcribirle literalmente:

> «Praecipiente domino nostro atque excellentissimo Sisenando rege id constituit sanctum concilium, ut omnes ingenui clerici pro officio religionis ab omni publica indictione atque labore habeantur immunes, ut liberi Deo serviant nullaque praepediti necessitate ab ecclesiasticis officiis retrahantur» [35].

El núcleo de la dificultad reside en fijar exactamente el significado de la palabra «indictio» en el canon en cuestión. Si aceptamos el significado de este término durante el Bajo Imperio, que es el mismo que tiene en el Código Teodosiano, deberíamos traducirla como tributo ordinario. A este significado se acerca el Sr. Torres, que la interpreta en un sentido más restringido aún, como «capitatio personalis», cuando a propósito de este canon escribe:

> «El canon 47 del Concilio IV de Toledo eximió, como privilegio personal, a los *clérigos ingenuos* de toda *capitatio* personal, *indictio* y de toda prestación de trabajo. La exención fué personal y en atención al estado clerical, siendo expresamente autorizada por Sisenando, y teniendo como fin *ut liberi Deo serviant nullaque praepediti necessitate ab ecclesiasticis officiis retrahantur*. No se establece la inmunidad respecto de la *capitatio terrena* que habían de pagar los cultivadores de las tierras eclesiásticas, ni la exención de *capitatio humana* o *tributum* se extendió más allá de los *clérigos ingenuos*» [36].

Pero es el caso que en la Edad Media «indictio» e «indictum» designaban también la convocatoria, o la sesión pública que seguía a la tal convocatoria, fuera ésta, ya religiosa como las romerías y procesiones, ya profana como ferias y mercados [37], ya civil como deliberaciones y obras públicas.

---

servum clerici vel ecclesiae in publicis ac privatis negotiis occupare voluerit, a communione ecclesiastica cui impedimentum facit efficiatur extraneus», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 354.

35. *Ed. cit.*, col. 380.

36. *La Iglesia en la España visigoda*, en «Historia de España», dirigida por R. Menéndez Pidal, t. 2: *España visigoda*, p. 309. García Gallo es también de la misma opinión: «El impuesto personal (capitatio humana) es pagado por toda clase de personas —godos y romanos— incluso los clérigos, si bien éstos quedan exceptuados en el año 633», *Curso de Historia del Derecho Español*, p. 104.

37. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, «Indictio e Indictum», t. 4, p. 342.

Este segundo significado de «indictio» = convocatoria, es el que mejor parece cuadrar al contexto de nuestro canon que alega como razón de la exención: «ut liberi Deo serviant nullaque praepediti necessitate ab ecclesiasticis officiis retrahantur». Si se tratara de la «capitatio» personal, no se nos alcanza cómo el pago de este impuesto, común a todos los súbditos del reino, podía, fuera del sacrificio económico, ser un obstáculo al ejercicio del ministerio sagrado. Por el contrario, si se trata de una pública convocatoria, v. gr., para deliberar o informar a algún magistrado, asesorar a los jueces, ayudar a los redactores del censo, u otras tareas ocasionales, de marcado sabor burocrático, para los cuales nadie más letrado y perito en la época visigoda que los clérigos, se comprende muy bien que tales «indictiones» apartaran a los clérigos «ab ecclesiasticis officiis».

Toda duda sobre el sentido del término «indictio» por los años del Concilio IV de Toledo (633) se disipa con un texto del *Fuero Juzgo*, trátase de una ley de Chisdanvinto (642-653), donde urgiendo al juez su deber de administrar justicia rápidamente, y de solventar las causas dentro de los ocho días para evitar molestias y gastos inútiles a las partes, sólo le excusa en caso que: «...vel aegritudo, vel publicae utilitatis indictio suspenderit iudicem a negotio peragendo» [38]. Aquí «indictio» significa una convocatoria, o una ocupación de índole personal, no el pago de un impuesto por el juez.

Aún aparece otra segunda vez la palabra «indictio» en el *Fuero Juzgo* y su significado sin ser tan diáfano cuadra mejor con el de convocatoria u ocupación personal resultante. Es en la ley de Recaredo cuyo título dice así: «Ut nullus ex his qui populorum accipiunt potestatem et curam, quoscumque de populis aut in sumtibus, aut in indictionibus inquietare pertemtet» [39].

Los gravámenes posibles que pueden sufrir los súbditos son de dos clases: patrimoniales o personales, en la última ley aludida los patrimoniales vienen claramente indicados por «in sumtibus», luego parece obvio que por «in indictionibus» se designen los personales: las convocatorias al trabajo o a otros servicios.

Ahora bien, supuesto este sentido de convocatoria personal para la «indictio» visigoda; el canon 47 del Concilio IV de Toledo no hace más que confirmar la inmunidad personal de los clérigos concedida por la *Lex Romana Visigothorum*, y corroborada ya anteriormente en el III Concilio toledano. La exención se extiende no sólo a los trabajos manuales, sino también a cualquier otra ocupación pública para la que pudiera cursarse convocatoria, «indictio», a los clérigos.

---

38. 2, 1, 20, ed. Zeumer, *Leg. Vis.*, p. 52.
39. 12, 1, 2, *ed. cit.*, p. 297.

Que el canon mencione solamente a los clérigos ingenuos se explica fácilmente. Los siervos no eran requeridos a las prestaciones personales, sino indirectamente, mediante su señor, y éste era el responsable ante la autoridad pública, según nos consta por las convocatorias militares visigodas [40]. Ni el Concilio, ni el rey podían conceder inmunidades personales a un siervo sin herir los derechos patrimoniales de un tercero, y entrar en conflicto con el señor.

El desagrado de la Iglesia ante la sujeción de un clérigo a un señor particular, y al mismo tiempo su profundo respeto por los derechos patrimoniales privados, se pone bien de manifiesto en este mismo Concilio IV de Toledo, cuando niega el acceso a las sagradas órdenes al liberto «sub patrocinio» [41], que se encuentra en situación más ventajosa que el simple siervo. Aun los siervos de la Iglesia debían ser manumitidos antes de admitirles a la clericatura [42].

Por lo tanto el número de clérigos, aun sujetos a la servidumbre, ordenados contra las leyes canónicas no debía ser muy elevado. Muchísimo mayor era el de clérigos de origen servil manumitidos para abrirles así la puerta del estado clerical.

En el Concilio XVI de Toledo encontramos por fin las últimas alusiones a algún tributo público pagado por los clérigos. En el *Tomus regio* del mismo Concilio se dice que «nemo episcoporum pro regiis inquisitionibus exhibendis parochialium ecclesiarum contingat nec quascumque exinde inquisitiones aut evectiones exigere audeat, sed de praediis suarum sedium regio culmini solita perquisitionum obsequia deferat» [43].

Y en el canon correspondiente, redactado conforme a este deseo regio se expresa el mismo pensamiento, «ut citra ipsas tertias nullas episcoporum quidpiam pro regiis inquisitionibus a parochitanis ecclesiis exigat» [44].

Lo único cierto que de este Concilio se deduce es que los obispos pagaban algunos tributos públicos al rey, y seguirán pagándolos, sin que puedan esquivar la carga, exigiendo ellos a su vez de las iglesias rurales ciertas aportaciones con que compensar las imposiciones tributarias que pesaban sobre su sede.

---

40. *Forum Judicum*, 9, 2, 9: Flavius gloriosus Vbamba Rex, De his qui in exercitu, constituto die, loco vel tempore definito non successerint aut refugerint; vel quae pars servorum uniuscuiusque in eadem expeditione debeat proficisci, ed. Real Academia Española, p. 126-128.

41. C. 73: «Qui vero retento obsequio manumissi sunt, pro eo quid adhuc a patrono servituti tenentur obnoxii, nullatenus sunt ad ecclesiasticum ordinem promovendi, ne quando voluerint eorum domini fiant ex clericis servi», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 386-387.

42. Concilio IX de Toledo, c. 11, *ed. cit.*, col. 452. También el Concilio IV de Toledo, c. 74, *ed. cit.*, col. 387, exigía la manumisión previa para los siervos de la Iglesia que iban a ser elevados al presbiterado o diaconado.

43. *Ed. cit.*, col. 559-560.

44. C. 5, *ed. cit.*, col. 571.

Que se trataba aquí en primer término del impuesto territorial parece deducirse de la precisión incluída en el *Tomus*: el obispo deberá pagar las «inquisitiones» reales «de praediis suarum sedium», pero sin que exista fundamento sólido que nos autorice a limitar los impuestos que pesaban sobre el obispo a la sola contribución territorial, o «capitatio terrena».

Inmunidades y exenciones: Resumen.

Tras este examen de las fuentes históricas podemos resumir así nuestras conclusiones: fuera de la inmunidad personal, heredada de la época romana, que eximía a los clérigos de todas las prestaciones y trabajos personales, y que fué ampliada a sus siervos y a los de la Iglesia en el III Concilio toledano; nada nos autoriza a afirmar la existencia de inmunidades patrimoniales en favor de los clérigos, ni de los bienes eclesiásticos. Más aún, teniendo en cuenta que esas inmunidades abolidas en los últimos años del imperio romano, no existían cuando los godos se establecieron en la Península, y que el período arriano no era el más apropiado para esas desorbitadas concesiones, su resurgimiento, de haber existido, habría que colocarlo en los reinados de Recaredo y sus sucesores. Es difícil, por no decir imposible, que la restauración de esas inmunidades hubiese pasado sin dejar huella en la abundante legislación civil y canónica de esos reinados.

Por eso podemos también concluir, sin gran temor de equivocarnos, que la Iglesia y los clérigos, en la época visigoda, pagaban los impuestos, que les correspondían, como el resto de los ciudadanos.

Sobre la existencia de exenciones particulares, que fueran el privilegio de ciertas iglesias, no tenemos en España noticia alguna. De San Cesáreo sabemos por su testamento que «Deus misericors per parvitatem meam etiam immunitatem tributorum, tam juxta urbem et infra, quam etiam in suburbanis et villis ex maxima parte concessit [45]. Probablemente este privilegio para su iglesia de Arles lo alcanzó el santo del rey ostrogodo Teodorico, que como es sabido le colmó de regalos y favores especialísimos.

Indirectamente el testamento de San Cesáreo nos confirma que lo normal en el reino visigodo, al comenzar el siglo VI era que los bienes de la Iglesia tributasen al Estado, lo que también nos es testimoniado para fines del siglo VII por el Concilio de Toledo.

45. S. Cesáreo, *Testamentum*, ed. *P. L.*, 67, 1141.

Actividades prohibidas a los clérigos.

Sobre las actividades económicas de los clérigos casi nada hay que añadir a la brillante reconstrucción que con perspicaz análisis de los inconexos y escasos datos conservados en las fuentes ha trazado Justo Fernández Alonso [46].

Aparte de aquellas actividades económicas intrínsecamente deshonestas o injustas, que ningún cristiano podía ejercer sin pecado mortal, les estaba vedado a los clérigos desde muy antiguo el préstamo a interés, bajo cualquier forma o disfraz, ya fuera de dinero, ya de productos naturales. En este sentido se expresan los Concilios de Elvira [47], I de Arles [48], de Nicea [49], el llamado de Laodicea [50], los cánones africanos atribuídos en la *Hispana* al I [51] y III de Cartago [52], y el II de Arles [53].

Por eso el canon 3 del Concilio de Tarragona (516) no aporta ninguna medida disciplinar nueva, sino que se limita simplemente a salir al paso de una maniobra, o especulación sobre la diferencia de precios, con la que ciertos clérigos habían procurado quizás obtener algún beneficio de sus préstamos, fingiendo así obviar el conflicto con las prescripciones canónicas [54].

El texto de este canon no carece de alguna oscuridad, pero su sentido parece ser que si un clérigo presta a alguien en un momento de necesidad un sueldo, llegado el día convenido de la devolución recibirá una cantidad de vino o trigo equivalente a un sueldo, conforme al precio de esos productos en el mercado en la tal fecha; si el deudor no dispusiese de productos naturales podrá liberarse de su deuda mediante el reintegro de la suma recibida, en metálico, sin interés alguno.

También San Martín de Braga recogerá en sus *Capitula* [55] la prohibición del préstamo a interés, no tanto porque las infracciones fuesen

---

46. J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, p. 176-186.
47. C. 20, ed. González, *Collectio Canonum*, col. 285.
48. C. 12, *ed. cit.*, col. 196.
49. C. 18, *ed. cit.*, col. 6-7.
50. C. 5, *ed. cit.*, col. 51.
51. C. 13, *ed. cit.*, col. 119-120.
52. C. 16, *ed. cit.*, col. 129.
53. C. 14, *ed. cit.*, col. 201.
54. «Si quis vero clericus solidum in necessitate praestiterit, hoc de vino vel frumento accipiat, quod mercandi causa tempore statuto decretum fuerit venundari: ceterum si speciem non habuerit necessariam, ipsum quod dedit sine ullo augmento recipiat», *ed. cit.*, col. 295-296.
55. Cap. 62: «Si quis oblitus timorem Domini et sanctam scripturam quae dicit: «*Qui pecuniam non dedit ad usuram*, post hanc cognitionem magni concilii foeneraverit et centesimas exegerit aut ex quolibet negotio turpia lucra quaesierit aut per diversas species vini vel frugis vel cujuslibet rei emendo vel vendendo aliqua incrementa susceperit, depositus de gradu suo alienus habeatur a clero», *ed. cit.*, col. 624-625.

frecuentes, sino por tratarse de una norma tan repetida e inculcada en los cánones conciliares, que conservaba siempre fresca su vigencia.

Más interesante es todavía el canon 2 del Concilio de Tarragona, que prohibe a los clérigos el comercio propiamente tal. Ya hemos indicado que en el Bajo Imperio la palabra «negotiatio» designaba tanto la venta por el artesano o trabajador de sus propios productos, como la compra y venta comercial, dos funciones económicas diversas, que los canonistas también colocarán bajo el mismo término «negotiatio» pero adjetivándolo diversamente, la primera como «negotiatio industrialis», la segunda como «negotiatio lucrativa».

El canon tarraconense evitando este término ambiguo prohibe a los clérigos distintamente el comprar barato para vender más caro, bajo pena de expulsión de entre las filas del clero [56].

Nos dice también el Concilio que su decreto no constituye precisamente una innovación, sino un urgir de nuevo la disciplina ya establecida por los sagrados cánones «sicut canonum statuta firmatum est». Pero el caso es que en los cánones conciliares anteriores al sínodo tarraconense, y conservados en la *Hispana* no existe una prohibición expresa del comercio. Sin embargo, antes que suponer que los obispos reunidos en Tarragona aludieran a cánones y concilios hoy perdidos, creemos mucho más probable, que no tenían ante los ojos otros cánones que los que nosotros conocemos; y por lo tanto, en estos cánones conocidos hemos de buscar los precedentes del canon tarraconense, siempre que alguno de ellos pueda ser interpretado como una prohibición implícita del comercio a los clérigos.

El Concilio de Elvira no levanta ninguna objeción contra la «negotiatio» de los clérigos, siempre que éstos no abandonen sus deberes sagrados, ausentándose para asistir a los mercados extraprovinciales [57]; pero lo más probable es que el Concilio iliberitano pensase solamente en la «negotiatio industrialis», y que el problema del comercio propiamente tal no llegó ni a planteárselo tan siquiera, sin que por lo tanto pudiera ni permitirlo, ni prohibirlo, ni el canon de Elvira servir de precedente al tarraconense.

Pero en cambio existen dos cánones donde junto con el préstamo a interés se prohibe a los clérigos que se busquen su sustento con negocios ruines e indignos: «neque ullo turpi vel inhonesto negotio victum quae-

56. C. 2: «Sicut canonum statutis firmatum est, quicumque in clero esse voluerit emendi vilius vel vendendi carius studio non utatur: certe si haec voluerit exercere, cohibeatur a clero», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 295.

57. C. 19: «Episcopi, presbyteres et diacones de locis suis negotiandi causa non discedant, nec circumeuntes provincias quaestuosas nundinas sectentur: sane ad victum sibi conquirendum aut filium aut libertum aut mercenarium aut amicum aut quemlibet mittant; et si voluerint negotiari, intra provintiam negotientur», *ed. cit.*, col. 285.

rat» [58], o con cualquier otro negocio emprendido con ánimo de sórdida ganancia: «turpis lucri gratia genus aliquod negotiationis exercuerit» [59].

Negotio «turpe et inhonestum» en el lenguaje de los concilios no quiere decir en modo alguno injusto e ilícito, ya que entre esos negocios «turpia et inhonesta», prohibidos a los clérigos, se incluían el tomar en arrendamiento granjas y propiedades ajenas, el administrar los caudales de otra persona, no por motivos de caridad, tutela legal, orfandad, mandato del obispo, sino por la recompensa económica que se esperaba obtener de la tal administración [60].

Dado este criterio conciliar, es casi cierto, que entre las negociaciones turpes et inhonestas prohibidas en la Iglesia africana por los cánones agrupados bajo el III Concilio cartaginense, y en las Galias por el Concilio II de Arles se contaba el comercio estricto, o sea, el comprar barato para vender más tarde a un precio más alto, y a estos cánones aludiría nuestro Concilio tarraconense [61].

El motivo alegado por aquellos concilios para lanzar su veto sobre esa clase de actividades del clero es la imposibilidad moral de cumplir a un mismo tiempo con los deberes del servicio divino, y atender a las granjas arrendadas, a las administraciones ajenas, a los asuntos comerciales [62]. Por lo tanto, concluye lógicamente el canon tarraconense, que venimos examinando, «certe si haec voluerit exercere cohibeatur a clero», la misma pena de degradación, que se establece también para los clérigos prestamistas [63].

Aunque a los clérigos sólo les son vedadas expresamente por los sa-

---

58. C. 15: «Item placuit, ut episcopi, presbyteri et diaconi vel clerici non sint conductores aut procuratores privatorum, neque ullo turpi vel inhonesto negotio victum quaerat, quia respicere debent scriptum esse: Nemo militans Deo implicat se negotiis secularibus», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 129.

59. Concilio II de Arles, c. 14: «Si quis clericus pecuniam dederit ad usuram, aut conductor alienae rei voluerit esse, aut turpis lucri gratia genus aliquod negotiationis exercuerit, depositus a clero a communione alienus fiat», *ed. cit.*, col. 201.

60. C. 15 del llamado Concilio III de Cartago; Concilio de Calcedonia, c. 3: «...Propter turpis lucri gratiam aliorum possessionum conductiones et causas seculares suscipiant...», *ed. cit.*, col. 98; Concilio II de Arles, c. 14, cfr. nota 58.

61. Aún contiene la *Hispana* un pasaje más enérgico si cabe contra las «negotiationibus inhonestis et lucris turpibus». Se trata de la Epístola de Gelasio (15-III-494) a los obispos de varias regiones italianas, a los que el Papa ordena: «ab indignis posthac quaestibus noverint abstinendum, et ab omni cujuslibet negotiationis ingenio vel cupiditate cessandum, aut in quocumque gradu sint positi, mox clericalibus officiis abstinere cogantur», ed. González, *Epistolae Decretales*, p. 133.

62. Concilio de Calcedonia, c. 3: «...et se ipsos quidem a ministeriis sanctis per desidiam separant, ad domos autem saecularium concurrunt...», *ed. cit.*, col. 98; Concilio III de Cartago, c. 15: «...quia respicere debent scriptum esse: *Nemo militans Deo implicat se negotiis secularibus*», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 129.

63. Concilio de Tarragona, c. 10: «...veluti exactores foeneris aut usurarum possessores secundum statuta patrum se noverint degradandos», *ed. cit.*, col. 298.

grados cánones las actividades comerciales, y el préstamo a interés, habría ciertamente otras varias ocupaciones que la costumbre consideraría incompatibles con el estado clerical, sin contar aquellas otras cuyo ejercicio por sí sólo constituía un impedimento a la recepción de las órdenes sagradas, como el estar sujeto a los oficios curiales, el haber militado en el ejército, la profesión de mímico o histrión [64].

Entre estas ocupaciones incompatibles con el estado clerical figuraba sin duda la medicina, como claramente se deduce del episodio de Paulo, obispo de Mérida [65], y sobre todo, de los argumentos con que éste trata de justificar su resistencia a prestar a la enferma el auxilio de su ciencia quirúrgica [66].

Medios de vida del clero.

Pero aparte de estas limitaciones podían los clérigos dedicar el tiempo que los oficios divinos y sus deberes eclesiásticos les dejaran libre a algún trabajo remunerador, o al ejercicio habitual de una profesión civil.

En los primeros siglos del cristianismo éste sería caso ordinario entre los clérigos mayores y menores [67]; al abrazar el cristianismo la casi totalidad de la población, el ministerio sagrado de los clérigos mayores se haría tan absorbente, que resultaba quimérico además de perjudicial para la Iglesia pretender que éstos se buscasen su sustento ejerciendo simultáneamente una profesión profana.

Por otra parte el aumento de los bienes eclesiásticos permitía ya remunerar convenientemente a los clérigos, al menos a aquellos que consagraban su jornada completa a la Iglesia [68]; mas tratándose de los clérigos inferiores lo ordinario sería, que ésta sólo les ocupase algunas horas por semana, pudiendo dedicar el resto del tiempo a un trabajo honesto. Especialmente en las iglesias rurales, los clérigos menores cultivarían personalmente el lote de tierras que la Iglesia les asignaba en concepto de estipendio.

Por desgracia no poseemos datos suficientes para trazar un cuadro vivo del trabajo y las actividades económicas de los clérigos en los primeros años de la época visigoda; y tenemos que conformarnos con las conjeturas y datos inconnexos que preceden.

Mas hacia finales del siglo VII, los Concilios de Mérida (666) y XVI de

64. Cfr. J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, p. 46-47.
65. J. Fernández Alonso, *o. c.*, p. 178-180.
66. *Vitae Patrum emeritensium*, cap. 4, ed. «Act. SS. Nov., t. 1, p. 322.
67. Un indicio de esta necesidad, aun para los clérigos mayores, de buscarse el propio sustento fuera del patrimonio de la Iglesia es el c. 19 del Concilio de Elvira, cfr. nota 56.
68. Concilio de Antioquía, c. 25, ed. González, *Collectio Canonum*, col. 49-50.

Toledo (693) nos dejan entrever un cuadro más completo del nivel de vida del clero. Los rectores de iglesias rurales podían muy ampliamente atender con la dote de las mismas a todas sus necesidades personales, ya que caso de ser trasladados a la iglesia catedral, después de cubrir los gastos personales de su sustituto, del clero y culto de la iglesia se supone que todavía sobraría algo para el rector titular, trasladado por el obispo [69].

Si no bastaba la dote de una iglesia para el sustento de rector propio, se acumulaban, aunque éste no fuera el ideal canónico, varias iglesias en un solo presbítero [70], hasta sumar una dote al menos de diez siervos, suficiente para sostener al presbítero encargado de las tales iglesias [71].

Si éste era el nivel de vida de los rectores de iglesias rurales, es de suponer que el de los clérigos mayores: diáconos y presbíteros de la catedral, fuera al menos igual, o no muy inferior.

En cuanto a los clérigos menores parece que hacia el final de la época visigoda, también obtenían de la Iglesia lo necesario para su sustento, pues, según el mismo Concilio de Mérida, el rector de la iglesia rural debía cubrir igualmente las necesidades de los clérigos y del presbítero sustituto [72].

No es que por unas horas semanales de servicio en la iglesia y culto divino se les diera una congrua sustentación completa, sino que la recluta de los clérigos menores de las iglesias rurales se hacía generalmente entre los mismos siervos de la iglesia, previa manumisión; y estos clérigos, ex-siervos, no solamente ayudaban al culto divino y al decoro del templo, sino que también servían en las necesidades domésticas del rector de la iglesia, y quizás llegaban a trabajar en los campos de la misma iglesia. Justo era que todas sus necesidades fueran cubiertas con una retribución proporcionada de la iglesia a la que tan completamente servían. Este es el medio social reflejado en el canon 18 del Concilio de Mérida [73], cuando

---

69. Concilio de Mérida, c. 12: «...et quamvis ab episcopo suo stipendii causa per bonam obedientiam aliquid accipiant, ab ecclesiis tamen in quibus prius consecrati sunt vel a rebus earum extranei non maneant, sed pontificali electione sub presbyteri ipsius ordinatione presbyter alius instituatur, qui sanctum officium peragat et discretione prioris presbyteri victus et vestitus rationabiliter illi ministretur ut non egeat: aut si quaesierit qui ordinatur stipendium a suo presbytero accipiat, quantum dignitas officii eum habere expetat, clericis vero vel quos ad serviendum ei dederit per discretionis modum quae necessaria sunt ministret», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 672.

70. Concilio de Mérida, c. 19: «In parochiis multae sunt ecclesiae constitutae, quae a fidelibus factae sunt aut paucum aut nihil de rebus videntur habere; sacerdotali ergo decreto presbytero uni plures extant commissae...», *ed. cit.*, col. 675.

71. Concilio XVI de Toledo, c. 5: «...ea scilicet ratione, ut ecclesia quae usque ad decem habuerit mancipia super se habeat sacerdotem; quae vero minus decem mancipia habuerit aliis conjungantur ecclesiis», *ed. cit.*, col. 571.

72. Concilio de Mérida, c. 12: «...clericis vero vel quos ad serviendum ei dederit per discretionis modum quae necessaria sunt ministret...», *ed. cit.*, col. 672.

73. «Quidquid unanimiter digne disponitur in sancta Dei ecclesia, necessa-

declara su disgusto porque algunos presbíteros se reservaban todas las rentas de su iglesia, e impone a éstos la obligación de que cada iglesia cuente con los clérigos, que honestamente pueda sustentar, aunque para ello deba tomarlos de entre los propios siervos.

A estos siervos les estaba abierta la vía no sólo a los grados inferiores pero aún al diaconado y presbiterado como expresamente lo indica el Concilio IV de Toledo [74].

Valor del patrimonio eclesiástico.

Si no tuviéramos otras pruebas, el hecho de que los clérigos inferiores, y aun parte de los mayores tuvieran que reclutarse entre los siervos de la misma iglesia, es un indicio suficiente de que el patrimonio eclesiástico no había alcanzado todavía las exageradas proporciones que para mal de la Iglesia, iba ya logrando contemporáneamente en las vecinas Galias, y que conducirían a las desamortizaciones iniciadas por Carlos Martel; del mismo modo, las propiedades de la Iglesia visigoda no sufrían parangón con las mucho mayores de la Iglesia de la Reconquista, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XI.

A causa de esta modestia relativa de su patrimonio, los obispos de la Iglesia visigoda no fueron nunca clérigos sin vocación a la caza de rentas eclesiásticas; a juzgar por los no muy abundantes datos biográficos, que nos han sido conservados de obispos visigodos, una gran parte de ellos procedía de los monasterios, y habían comenzado su vida religiosa desprendiéndose de todos sus bienes familiares.

Los datos positivos vienen a confirmar enteramente estas deducciones. Para el Concilio I de Toledo (400) no es un caso raro la existencia de clérigos pobres [75]; durante el período arriano los bienes de la iglesia metropolitana de Mérida al lado del patrimonio privado de su obispo Fidel,

---

rium est ut a parochitanis presbyteris custoditum maneat. Sunt enim nonnulli qui ecclesiarum suarum res ad plenitudinem habent, et sollicitudo illis nulla est habendi idoneos clericos cum quibus omnipotenti Deo laudum debita persolvant officia. Proinde instituit haec sancta synodus, ut omnes parochitani presbyteri, juxta ut in rebus sibi a Deo creditis sentiunt habere virtutem, de ecclesiae suae familia clericos sibi faciant, quos per bonam voluntatem ita nutriant ut et officium sanctum digne peragant, et ad servitium suum aptos eos habeant. Hi etiam victum et vestitum dispensatione presbyteri merebuntur, et domino et presbytero suo atque utilitati ecclesiae fideles esse debent», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 675.

74. C. 74: «De familiis ecclesiae constituere presbyteres et diacones per parochias liceat, quos tamen vitae rectitudo et probitas morum commendat, ea tamen ratione ut antea manumissi libertatem status sui percipiant et denuo ad ecclesiasticos honores succedant...», *ed. cit.*, col. 387.

75. C. 7: «...ita ut invicem sibi clerici pauperes auxilium ferant, si servitia forte non habeat...», *ed. cit.*, col. 323.

podían ser tenidos por nada[76], y sin la ayuda de estos bienes privados sus clérigos se hubieran visto reducidos a la indigencia[77]. Y no es de creer que hubiera en la Lusitania otras iglesias más ricas, que la de la capital de la provincia, que contaba además con el venerado sepulcro de Santa Eulalia para atraer las larguezas de los fieles.

La iglesia emeritense con sólo incorporarse el patrimonio de su obispo se vió de repente convertida en la iglesia más rica de España[78], lo que indica que ninguna sede episcopal poseía un patrimonio comparable al de aquel rico matrimonio, que había donado sus bienes al obispo Paulo.

Cuando sonó la hora de la conversión del pueblo godo la Iglesia no había salido aún en España de su modesta situación económica, y en aquel mismo concilio que recibió la abjuración del rey y de la nobleza goda, los obispos aducen como razón para reducir a uno sólo los dos concilios provinciales prescritos, los largos viajes y la pobreza de las iglesias de España[79].

Los ciento y veintidós años del período godo-católico, con el favor de los reyes y el influjo de la iglesia en el pueblo y en la vida del Estado, verían acrecentarse ininterrumpidamente el patrimonio eclesiástico. Con todo no faltan variados testimonios de cómo la pobreza se hacía aún sentir, especialmente en numerosas iglesias rurales, que yacían abandonadas y semiderruídas sin rentas suficientes para su reparación, y para el sostenimiento de un presbítero propio[80], hasta el punto de que el Concilio de Mérida (666) nos habla de iglesias desprovistas de todo patrimonio[81].

Pocos años más tarde la invasión árabe vendría a hundir en la nada ese patrimonio ya importante, pero todavía no exagerado, que había sido reunido en el transcurso de los tres últimos siglos sobre todo.

---

76. *Vitae Patrum emeritensium*, cap. 4: «...omnis facultas ecclesiae ad comparationem bonorum illius pro nihilo putaretur», ed. «Act. SS. Nov.», t. 1, p. 323.

77. *Vitae Patrum emeritensium*, cap. 6: «...si ille sublatis de jure ecclesiae praediis suis se ab eis separaret, illis omnino nihil remaneret», ed. «Act. SS. Nov.», t. 1, p. 324.

78. *Vitae Patrum emeritensium*, cap. 6: «...et in postmodum omne patrimonium suum ecclesiae derenlinqueret. Quod ita factum est; ut eo tempore tantum ecclesia locupletata est ut illi in Hispaniae finibus nulla esset opulentior», ed. «Act. SS. Nov.», t. 1, p. 324.

79. C. 18: «Praecipit haec sancta et venerabilis synodus, ut stante priorum auctoritate canonum quae bis in anno praecepit congregari concilia, consulta itineris longitudine et paupertate ecclesiarum Hispaniae, semel in anno in locum quem metropolitanum elegerit episcopi congregentur», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 353.

80. Concilio IV de Toledo (633), c. 33, *ed. cit.*, col. 377 Tomus al Concilio XVI de Toledo, *ed. cit.*, col. 559; Concilio XVI de Toledo, c. 5, *ed. cit.*, col. 571.

81. C. 16: «...Ecclesiae tamen, quae mundiales res nullas habent, sollicitudine, intentione et dispositione episcopali, ut ratio permiserit, habeant reparationem», *ed. cit.*, col. 674.

Testamento de los obispos y de los clérigos.

El patrimonio privado de los clérigos, que nunca se confundió ni se mezcló con el patrimonio de la iglesia, regentada por ellos, estaba a su libre disposición, incluso a la hora de la muerte, sin que su capacidad testamentaria activa sufriera jamás limitaciones de ninguna clase.

No hacía falta que este principio fuese recordado de nuevo, entre las prescripciones canónicas, por San Martín de Braga, y con palabras bien solemnes [82], pues jamás había sufrido ni un conato de ataque.

Y si la misma disposición figura entre las sentencias canónicas agregadas al Concilio de Agde, es precisamente para oponerla a la interdicción de disponer por vía testamentaria de ningún bien eclesiástico, no sólo de las tierras, pero ni aun de los frutos, ni rentas de las mismas, ni de las oblaciones: el obispo deberá limitarse exclusivamente a legar lo que le pertenece a título personal [83].

La diferencia con el moderno derecho beneficial estriba en que no se admite la existencia de los «bona parcimonialia», quae clerici parce vivendo ex beneficii fructibus seponunt»; ni el obispo hacía nunca suyas las rentas de su sede, sino que simplemente estaba autorizado a subvenir con ellas sus necesidades personales. Por eso a su muerte las rentas no gastadas, los productos no consumidos y todos los objetos que el obispo había adquirido con esas mismas rentas pertenecían a la mitra.

El rigor con que se aplicaba este principio aparece bien a las claras en el testamento de San Cesáreo, que, careciendo de patrimonio privado, reconoce a su sucesor el derecho de disponer libremente hasta de sus trajes y prendas de vestir personales, aunque le ruega encarecidamente que salvo un par de prendas, reparta las restantes entre sus clérigos [84].

Los legados testamentarios constituídos por bienes eclesiásticos requerían para su validez que el obispo hubiese compensado a la iglesia por la pérdida sufrida [85]; y los bienes privados del prelado difunto debían

---

82. Cap. 15: «Neque res propriae episcopi debent importunitatem pro rebus ecclesiae pati; dignum et re vera et justum est apud Deum et homines, ut ea quae episcopi propria sunt cui voluerit derelinquat, et neque ecclesiam perpati damnum neque episcopum pro rebus ecclesiae condemnari, aut post ejus obitum in causas quae ad eum non pertinent aut in maledictum incedere», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 616.

83. C. 48: «Quidquid episcopus de suo proprio habet, ad haeredes suos si voluerit derelinquat; quidquid vero de provisione ecclesiae sive de agris sive de frugibus sive de oblationibus, omnia in jure ecclesiae reservare censuimus», *ed. cit.*, col. 239.

84. S. Cesáreo, *Testamentum*, ed. *P. L.*, 67, 1139-1140.

85. Sentencia canónica que figura como c. 51 del Concilio de Agde: «Si episcopus condito testamento aliquid de ecclesiastici juris proprietate legaverit», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 240.

ante todo responder de las posibles enajenaciones ilícitas realizadas por el finado, conforme a las normas dictadas por el Concilio de Agde [86].

Si un obispo o un clérigo fallecía «ab intestato», le sucedían en su patrimonio los herederos legítimos, esto es: sus parientes hasta el séptimo grado inclusive, conforme al orden establecido por el Derecho civil vigente [87]. La Iglesia figuraba también entre los herederos legítimos a continuación de los parientes en séptimo grado. Esta disposición que se remontaba al Derecho romano [88], fué recogida por el Código de Eurico [89], por el *Breviario* de Alarico [90], y finalmente por el *Fuero Juzgo,* que siguiendo casi literalmente al Código euriciano establece:

> «Clerici vel monaci sive sanctimoniales, qui usque ad septimum gradum non relinquerint heredes et sic moriuntur, ut nihil de suis facultatibus ordinent, ecclesiae sivi, cui servierunt, eorum substantiam vindicabit» [91].

Extraña un poco en esta disposición legal la mención de los «monachi» y las «sanctimoniales», pues como vimos en el capítulo anterior, éstos estaban obligados a desprenderse de todos sus bienes al abrazar la vida religiosa. Aunque bien pudiera ser, que dada la gran variedad de reglas y la enorme tolerancia, que para elegir ésta o aquéllas, o mezclarlas en diversas dosis regía en la iglesia visigoda, no faltaran cuando Recesvinto promulgó el *Fuero Juzgo,* monjes y religiosas que conservaran alguna propiedad particular. Con todo creo más probable que se trata de una pervivencia formularia en la redacción de la ley, actual cuando esta ley fué redactada en el Bajo Imperio, pero que había perdido su sentido, en lo que atañía a los monjes, a mediados del siglo VII.

Las pretensiones del Concilio IX de Toledo sobre una parte de la herencia «ab intestato» de los clérigos, rebasa los límites de esta ley.

---

86. C. 33: «Episcopus qui filios aut nepotes non habens alium quam ecclesiam reliquit haeredem, si quid de ecclesia non in ecclesiae causa aut necessitate praesumpsit, quod distraxit aut donavit irritum habeatur: qui vero filios habet, de bonis quae reliquit ab haeredibus ejus indemnitatibus ecclesiae consulatur», ed. González, *Collectio Canonum,* col. 237.

87. *Forum Judicum,* 4, 1, 7; 4, 2, 1-20, ed. Zeumer, *Leg. Vis.,* p. 123-133.

88. *C. Theod.,* 5, 3, 1 (a. 434), ed. Mommsen-Meyer, p. 220-221.

89. Fragmento 335: «Clerici, monaci vel sanctimoniales qui usque ad septimum gradum non reliquerint heredes propinquos parentesve, si nihil de suis facultatibus ordinaverint totam sibi ecclesia, cui servierunt, eorum substantiam vindicabit», ed. Zeumer, *Leg. Vis.,* p. 19.

90. *C. Theod.,* 5, 3, 1: acompañada de la siguiente «Interpretatio»: «Si quis episcopus vel quos lex ipsa commemorat, aut quilibet religiosi vel religiosae intestati sine filiis, propinquiis vel uxore decesserit, qui tamen nec curiae quicquam debuerint nec patrono, quicquid dereliquerint, ad ecclesias vel monasteria, quibus obsecuti fuerint, pertinebit. Qui si testari voluerint, habebunt liberam potestatem», ed. Haenel, *Lex Romana Visigothorum,* p. 140-142.

91. *Forum Judicum,* 4, 2, 12. ed. Zeumer, *Leg. Vis.,* p. 127.

Aquellos bienes que el obispo o clérigo haya adquirido después de su ordenación a título personal no pertenecen a la iglesia, sino a su peculio privado, como hemos visto páginas atrás, y puede disponer de ellos testamentariamente; pero si muere «ab intestato» la primera heredera legal de estos bienes no familiares, sino adquiridos mientras ejercía su ministerio sagrado, será la iglesia donde prestaba sus servicios [92].

Ejecución testamentaria.

Falta tan sólo asistir a la ejecución de la testamentaría del obispo o clérigo difunto, en el caso de existir herederos testamentarios o legales distintos de la propia iglesia.

Para evitar cualquier fraude o abuso posible, la separación de ambos patrimonios, el privado del obispo y el público de la sede, no podrá ser la obra unilateral de los herederos, sino que se hará de común acuerdo con el sucesor del obispo difunto, y si el nombramiento de éste se difiriese, podría acudirse al metropolitano, o a quien éste señalare, que no deberá rechazar las demandas bien fundadas de los herederos [93].

Estas disposiciones del Concilio de Valencia (546) fueron confirmadas y extendidas también a la herencia de los presbíteros y diáconos por el Concilio IX de Toledo, sólo que en este caso corresponde al obispo de la diócesis dar su permiso y conformidad para comenzar la separación de bienes. Si el difunto fuera el metropolitano, precisa el mismo Concilio, el heredero deberá ponerse de acuerdo para la ejecución testamentaria con el sucesor, o con el concilio provincial [94].

---

92. C. 4: «Quicumque vero de praedictis sacerdotibus vel ministris pro sui utilitate atque amicitia vel praestatione aut quocumque modo aut per scripturae seriem meruerit a quolibet collata percipere, in rebus ecclesiasticis non potuerunt numerari, sed quod exinde voluerint facere ipsorum voluntatis arbitrio subjacebit. Quod si hoc post eorum mortem inordinatum fortasse remanserit, ecclesia hoc sibi cui praefuit vel minister extitit in perpetuo vindicabit», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 450.

93. Concilio de Valencia, c. 3: «Simili quoque modo parentibus et propinquis decedentis episcopi, si intestatus obierit, denuntietur ut sine metropolitani vel comprovincialium sacerdotum conscientia nihil de rebus defuncti occupare pertentent, ne forte in haereditariis rebus etiam aliqua ad ecclesiam pertinentia vel permixta usurpent, sed aut usque ad ordinationem futuri expectent antistitis aut certe si longum fuerit ad metropolitani, ut dictum est, ordinationem recurrant... si autem rationabiliter modesteque unusquisque repetat quod sibi jure debetur, ei absque aliqua animadversione a metropolitano vel cui injunxerit aut res aut ratio non negetur», *ed. cit.*, col. 319.

94. C. 7: «Propinqui morientis episcopi nihil de rebus ejus absque metropolitani cognitione usurpare praesumant; quod si is qui recessit metropolitanus fuerit, haeres ejus aut succesorem illius aut concilium sustinebit, ne passim haereditatis adeundae data licentia, de rebus ecclesiae aut non reddatur ratio plena aut fraus non inveniatur illata: quod si presbyter aut diaconus fuerit quos obiisse constiterit, non sine cognitione sui episcopi rem ejus haeredibus adire licebit. Quisquis sane post haec transgressor inventus extiterit, pro his

Caso muy frecuente entre aquellos grandes obispos de la Iglesia visigoda sería el de nombrar heredera universal de todos sus bienes a la propia sede, manumitiendo a los siervos más fieles, y dejando algunos legados para los clérigos y libertos que más se habían destacado en su servicio y en el de la Iglesia. A este tipo pertenecen los tres testamentos episcopales de la época visigoda, cuyas disposiciones no son directa o indirectamente conocidas: el de Paulo, designando heredera a la iglesia emeritense de su cuantiosa fortuna, aunque sólo tras la muerte de su sobrino Fidel, y condicionado a la elección episcopal de éste [95]; el de San Vicente, otorgando hacia 31 año 576, donde la iglesia oscense recoge la sucesión de este su obispo [96]; y el de Ricimiro de Dumio, que aunque deja a la iglesia todo su patrimonio, nada despreciable, impone a ésta la obligación de repartir todas las rentas entre los pobres y menesterosos, sin que pueda atribuirse ni siquiera un céntimo a las necesidades estrictamente eclesiásticas [97].

---

quae non expectato hoc ordine adierit invasionis damno legis sententiae subjacebit», ed. González, *Collectio Canonum*, col. 451.

95. *Vitae Patrum emeritensium*, cap. 5, ed. «Act. SS. Nov.», t. 1, p. 324.

96. F. Fita, *Patrología visigótica*, en «B. R. A. H.», 49 (1906), p. 155-157, cfr. nota 103 del capítulo primero.

97. Concilio X de Toledo, Aliud Decretum, ed. González, *Collectio Canonum*, col. 466-468, cfr. nota 20 del capítulo quinto.

CONCLUSIONES

Llegados ya al fin de este trabajo, es hora de condensar en unas pocas páginas los resultados positivos de nuestra investigación. No vamos a repetir monótonamente el contenido de cada capítulo ni a indicar de nuevo todos los puntos de los tratados, ni siquiera brevemente, pues no todos ellos revisten la misma importancia.

Cabe distinguir un doble aspecto en las páginas que preceden, el de reunión y sistematización de todos nuestros conocimientos, dispersos acá y allá, sobre el patrimonio eclesiástico en la España visigoda, que nunca había sido objeto de un estudio apropiado de conjunto; y las aportaciones, con cierta apariencia de novedad, logradas en diversos puntos particulares.

Sólo en estas últimas, en las aportaciones que parezcan algo más novedosas, insistiremos en las conclusiones, pues para una vista panorámica de la sistematización, nada mejor que consultar al índice general.

1.—Respecto de las rentas que integraban el patrimonio eclesiástico, la primera gran cuestión controvertida es la relativa al diezmo, pero hemos visto cómo la tributación diezmal, que no fué absolutamente desconocida en la Iglesia visigoda, no se practicó con todo, sino en escala reducidísima, y siempre con carácter voluntario, confundiéndose, como una de tantas, con las demás ofrendas manuales, que se presentaban en el templo; y no de las más importantes, pues lo que predominaba en las tales ofrendas, al menos en las ciudades, eran las oblaciones en moneda. Prácticamente, pues, podemos afirmar que no existió el diezmo eclesiástico en la España visigoda.

No sólo el diezmo, como tributación obligatoria, pero aun cualquier otra especie de contribución exigible, como los derechos de estola, fué siempre enérgicamente rechazada por la Iglesia visigoda, que aspiraba a vivir exclusivamente de las aportaciones voluntarias de los fieles y de las rentas de sus bienes raíces.

Estos bienes raíces, entre los que debemos incluir económicamente hablando a los siervos de la «familia ecclesiae», procedían sobre todo de donaciones y legados de toda clase de fieles: reyes, nobles, ingenuos, y aun siervos fiscales; donaciones y legados se ajustaban en todo a las leyes civiles vigentes que ni restringían ni privilegiaban la capacidad adquisitiva de la Iglesia.

El «tributum», que las diversas iglesias percibían, no era una prestación obligatoria de los fieles de Derecho público eclesiástico, sino una contribución de los siervos de tales iglesias, dentro del cuadro del Derecho privado patrimonial.

2.—Del naufragio de la primitiva unidad patrimonial de la diócesis sólo se había salvado la ciudad episcopal, donde la iglesia catedral, las diversas basílicas, y demás bienes eclesiásticos formaban un solo patrimonio común, administrado por el obispo; en el resto de la diócesis cada iglesia o basílica, antigua o recién fundada, desde el punto de vista patrimonial, poseía su propia personalidad independiente, sin unidades intermedias, al modo de la «pieve» italiana, entre la basílica rural y el obispo; y usufructuaba un patrimonio propio o «dote».

Tampoco jurisdiccionalmente existían eslabones intermedios entre la basílica rural y el obispo; la Iglesia visigoda fuera de la ciudad episcopal no aparecía jerarquizada en parroquias e iglesias o basílicas no parroquiales, sino que cada basílica consagrada diocesana o monasterial, era un centro autónomo de vida cristiana, con su propio clero, patrimonio y administración de los sacramentos, sólo dependiente jurisdiccionalmente del obispo. Una basílica consagrada no dependía de ninguna otra bajo ningún aspecto, y a su vez no parece ejerciera derechos exclusivos, que hoy llamaríamos parroquiales, sobre una parte determinada del territorio, o de los fieles; bastaba, pues, la consagración por el obispo de una nueva basílica con su patrimonio y clero, para que surgiera otro centro jurídicamente igual al preexistente, y los fieles se dividieran entre el uno y el otro por razones de emplazamiento, o vinculación económica.

Paradójicamente se podría afirmar que todas las iglesias eran parroquias, en cuanto dependían inmediatamente del obispo, tenían su pila bautismal, administraban los mismos sacramentos; y que ninguna lo era, en cuanto no ejercía derechos exclusivos sobre un territorio, o sobre un grupo determinado de fieles.

Dado que al parecer estas basílicas rurales carecían de territorio propio es natural que en caso de prescripción, por ejercicio pacífico durante treinta años del «ius episcopale» (consagración de la basílica, vigilancia de la administración del patrimonio, percepción de una tercia de las rentas con destino a la reparación de la fábrica, designación y colación de órdenes al clero de dichas basílicas, que quedaba totalmente subordinado al obispo en las cuestiones disciplinares, reglamentación del culto y administración de los sacramentos, y que era visitado anualmente por el obispo o su delegado junto con la basílica y los fieles), aquella prescripción afectase exclusivamente al templo con su clero y dote, sin arrastrar consigo ninguna parcela de territorio diocesano ajeno.

Por consiguiente debe ponerse al menos en duda la afirmación generalmente admitida de que las diócesis visigodas modificaban sus límites por prescripción; esta figura jurídica del Derecho privado romano, no consta se aplicase directamente a las relaciones de Derecho público eclesiástico, como son los límites diocesanos. Otra cosa es, que los casos mixtos, como la prescripción de la propiedad eminente del obispo sobre una o varias basílicas y sus dotes respectivas, provocasen con frecuencia la segregación de una parte del territorio de la diócesis por mutuo acuerdo, autorizado a los obispos.

Probablemente la parroquia, jurídicamente tal, sólo se introduce en España en la segunda mitad del siglo XI; las relaciones de dependencias entre las iglesias rurales que se registran en el reino astur-leonés entre los siglos IX y XI, se explican suficientemente sin salirse del Derecho privado patrimonial.

La «iglesia propia» no tuvo cabida en la organización eclesiástica visigoda; los obispos no perdieron nunca el control de las basílicas sitas en sus diócesis, ni nos consta que toleraran la apropiación por los seglares de una sola basílica consagrada.

La consagración de la iglesia por el obispo, necesaria para el ejercicio legítimo del culto en la misma, convertía a aquélla en nuevo sujeto de Derecho público eclesiástico, y sustraía a la basílica y su dote de la propiedad del fundador.

Los esfuerzos de los fundadores por intervenir en la administración, y aun participar en el usufructo de las rentas basilicales, fueron enérgicamente rechazados por los obispos, que sólo otorgaron a aquellos un derecho de patronato muy reducido, y sabiamente graduado.

El derecho de vigilar la administración de la dote, favorable también para la Iglesia, es otorgado con la máxima amplitud: a los fundadores, a sus hijos y nietos, y a todos los parientes en general. El derecho a percibir un subsidio caritativo en el caso de verse reducidos a la indigencia que significa ya una carga potencial para la Iglesia, es reconocido solamente a un círculo más reducido de personas en torno al fundador: a él personalmente y a sus hijos. Y el derecho de presentar el rector de la iglesia o de la basílica, el más oneroso de todos los privilegios fundacionales, es concedido con la máxima parsimonia, como exclusivamente personal del fundador.

A esto se reduce la llamada «iglesia propia» en la época visigoda, por lo que preferiríamos designarla más simplemente como «iglesia fundacional».

La España visigoda donde el Estado logró centralizar, y conservar en manos del rey el control de la mayor parte de los poderes políticos, fiscales y militares, con una legislación abundante y sistematizada, que mantenía

nitidamente la distinción entre el Derecho público y el patrimonial privado, con una Iglesia vigorosa, y si cabe aún más centralizada que el Estado, no era el terreno abonado para un desarrollo exuberante de la «iglesia propia». Esta sólo podría brotar más tarde, sobre las cenizas del estado visigodo, y de una Iglesia maltrecha y mutilada de sus órganos centrales, los concilios, por la invasión agarena.

3.—En la distribución de las rentas de las iglesias rurales se siguió en España constantemente durante los siglos VI y VII el sistema de las tercias, según el cual, dos terceras partes eran atribuídas al clero de las dichas basílicas, y la tercia restante correspondía al obispo, pero gravada con la carga de reparar las basílicas rurales.

En la provincia bracarense, esta tercia destinada a la reparación de las iglesias rurales, era administrada por el clero local; en las demás provincias los obispos podían también desentenderse de la reparación de sus basílicas rurales, abandonando la tercia al rector de cada iglesia. Pero lo que queda bien establecido es, que las iglesias rurales nunca pagaron otra tercia episcopal, distinta de la tercia destinada a la fábrica del templo.

La tercia era pagada por todas las iglesias diocesanas sin excepción, aun por las fundacionales, pero por encima de ella, los obispos no pueden disponer ni de un solo sueldo de las rentas o patrimonio de dichas iglesias rurales.

Las iglesias monasteriales eran las solas exentas de la tercia, como consecuencia de su mayor autonomía patrimonial. Esta exención de la tercia, el oficio divino recitado en las mismas, y la profesión de vida de sus clérigos eran las diferencias que separaban las iglesias monasteriales de las diocesanas.

Las rentas basilicales, desaparecido el sistema primitivo de «stipendium», se constituyen en un beneficio eclesiástico del rector de la iglesia, a cuyo cargo corre el sostenimiento de los restantes miembros del clero.

En cambio la división de las rentas en las iglesias catedrales, y en las demás basílicas urbanas bajo la inmediata propiedad de la mitra, sigue derroteros muy diversos. El obispo nunca perderá su posición predominante, ni verá mermados sus poderes casi discrecionales. Continuará vigente el sistema tradicional de los «stipendia», o lotes de tierra, otorgados en cada caso por el obispo conforme a los méritos, servicios, y grado de cada clérigo, o sirviente de la iglesia.

Con las rentas del patrimonio restante atendía el obispo a los gastos generales, a las necesidades del «episcopium» y al sostenimiento de la escuela aneja.

En cuanto a las oblaciones, no tan importantes como las rentas de los bienes raíces, y también bajo control episcopal, la norma de distribución

seguida en las catedrales y demás basílicas urbanas, era más variada; no nos consta de su uniformidad, y es de suponer que cada iglesia seguiría en este punto las costumbres locales.

La asistencia caritativa y benéfica sin tener asignada una cuota determinada de las rentas eclesiásticas, corría a cargo de los obispos y rectores de iglesia, que debían destinar a estos fines buena parte de las rentas que ellos recibían, no sólo para su propia sustentación, sino también para los pobres, peregrinos, viudas y enfermos.

En cambio no parece ser que la Iglesia visigoda conociera las «precariae verbo regis», ni los «stipendia» o «beneficia» de carácter militar. El patrimonio eclesiástico no había alcanzado todavía un volumen tal que excitase la codicia de los reyes y de los nobles, ni la situación social-política era tal que obligase a la Iglesia al reclutamiento de «milites» propios.

4.—La administración de los bienes catedralicios corría a cargo del obispo, ayudado por diversos clérigos: arcediano, arcipreste, primicerio, tesorero, sin que parezca llegase a arraigar el oficio de ecónomo, a pesar de los intentos de restauración isidorianos.

En las iglesias rurales la administración de la dote quedaba encomendada al rector de cada iglesia bajo el efectivo control y vigilancia del obispo.

Un bien ordenado sistema de inventarios y escrituras tendía a evitar cualquier malversación, o abuso de confianza de los clérigos en la administración del patrimonio de la Iglesia.

La «prescriptio tricennalis» decretada por la ley civil era también admitida por la legislación canónica en sus relaciones patrimoniales con los seglares, pero nunca en favor de los clérigos que se apropiasen indebidamente bienes de la Iglesia.

5.—La manumisión de los siervos de la Iglesia, como cualquier otra enajenación, tropezaba con graves obstáculos canónicos; el obispo o clérigo manumisor debía indemnizar a la Iglesia con uno, dos y hasta tres siervos del mismo valor económico que el manumitido; y éste, salvo rara excepción, no recibía la «libertas absoluta», sino que quedaba sujeto al «obsequium ecclesiae».

Para evitar escapasen a este «patrocinium ecclesiae», los libertos «sub obsequio» debían presentar a cada nuevo obispo su carta de libertad. Las restricciones que sufrían en la disposición de su peculio, libertad de movimientos y el impedimento para contraer matrimonio con los ingenuos eran hereditarios. La prole de estos matrimonios desiguales seguía el estatuto personal de la peor parte según la legislación canónica, pero el rey Wamba salió al paso de estas pretensiones de la Iglesia, concediendo a los hijos

ya nacidos de tales matrimonios el estatuto de ingenuidad, y decretando para aquellos que nacieran en el futuro la incorporación al fisco en calidad de siervos.

6.—El culto en toda nueva basílica y el sostenimiento de su clero debía verse asegurado de antemano por la entrega de una dote suficiente, o por una comunidad monacal que viviera aneja a la iglesia. Estas iglesias y patrimonios monacales, exentos de la tercia, gozaban de una mayor autonomía que las basílicas rurales, pero en el orden jurisdiccional su dependencia del obispo era casi total.

El obispo elegía, o aprobaba al menos, la regla por la que debía regirse el monasterio, designaba el abad y otros oficiales principales, velaba por la observancia de la regla y buen gobierno de los superiores, acogía las quejas de los monjes contra los abusos de los abades, autorizaba las enajenaciones de bienes y exhortaba a los religiosos a la vida santa y perfecta, pero no podía destruir ni suprimir el monasterio, ni disponer de su iglesia, ni del patrimonio monástico, ni aun en favor de la propia sede o de otra persona moral o física eclesiástica.

En los monasterios cualquiera que fuese su regla, se exigía del converso la pobreza individual más perfecta, con la renuncia absoluta de todos sus bienes, salvas las limitaciones de la ley civil, para los menores de edad, o para aquellos que contasen con herederos forzosos.

7.—Una de las características de la Iglesia visigoda es la nitidez con que siempre deslindó los campos del Derecho público eclesiástico y los del patrimonial privado. Por eso nunca hubo la menor confusión entre los bienes y aun las rentas de las iglesias, y los bienes y rentas de sus clérigos rectores.

Todos los bienes particulares de los clérigos como los de la Iglesia no gozaron de ninguna inmunidad fiscal en todo el período visigótico.

Tampoco los clérigos vieron sus personas mismas exentas de las cargas fiscales de carácter económico, pero no estaban obligados a las prestaciones personales, aunque esta limitada inmunidad se viera frecuentemente violada en el período arriano. En el Concilio III de Toledo (589) esta inmunidad personal aparece confirmada, y hasta teñida de cierto tinte patrimonial al ampliarse a los siervos de los clérigos y de la Iglesia.

Iglesia y clérigos en la época visigoda pagaban todos los impuestos, que les correspondían, como el resto de los ciudadanos; y tampoco nos consta de ninguna inmunidad fiscal concedida a esta o aquella iglesia particular.

Comillas, festividad de San Raimundo de Peñafort, 1959.

LA IGLESIA DEL INTERVALO:

ASPECTO ESCATOLÓGICO DEL TIEMPO DE LA IGLESIA EN OSCAR CULLMANN

por

JESÚS SILVESTRE ARRIETA, S. I.

SUMARIO

Páginas

PARTE III.—VALORACION DE LA ESCATOLOGIA DEL TIEMPO PRESENTE DE LA IGLESIA

I.—LA ECLESIOLOGIA DE O. CULLMANN Y EL «NUEVO CONSENSO» PROTESTANTE: COINCIDENCIAS Y SUPERACIONES 205

II.—MERITOS DEL SISTEMA ESCATOLOGICO DE O. CULLMANN. 213
A) Su respuesta a la escatología consecuente 213
B) Contra la interpretación suprahistórica de la escatología: la «Entmythologisierung» de R. Bultmann 215
C) Contra la alianza actual de escatólogos consecuentes y suprahistóricos en la interpretación de la dilación de la parusía 221
D) El «entretiempo de la Iglesia» como solución al problema escatológico: 1. Armonización de pasado y futuro en el presente del «entretiempo».—2. Las denominaciones del «entretiempo» como expresión de su contenido teológico.—3. En el «entretiempo», la Iglesia es la continuadora de la obra de Cristo: continuación de tipo comunitario-cultual, sacramental (el par «Wunder-Sakrament»).—4. Defensa contra otros autores de esta continuación de la obra de Cristo en la Iglesia.—5. Aprobación católica del «entretiempo» propuesto por Cullmann.—6. Influjo de la concepción cullmanniana del «entretiempo» en los teólogos católicos.—7. El «entretiempo» de la Iglesia y la Moral cristiana 224

III.—¿EL «ENTRETIEMPO» DE LA IGLESIA FUE PREVISTO COMO CORTO POR JESUS?.—1. Respuesta afirmativa de O. Cullmann.—2. Afirmación imposible desde el punto de vista exegético, a) Mc. 9, 1, b) el conjunto evangélico.—3. Imposible también desde el punto de vista dogmático 240

IV.—LA SOLUCION DE CONTINUIDAD ENTRE EL TIEMPO APOSTOLICO Y EL TIEMPO DE LA IGLESIA.—1. Continuidad Sacramental entre ambos.—2. Discontinuidad que importa la doctrina de Cullmann sobre la sucesión y tradición apostólicas.—3. Carácter del apostolado: prerrogativas de la persona del Apóstol y del oficio apostólico.—4. La Tradición transmisión vital de realidades cristianas.—5. ¿«Absolutización» católica del tiempo de la Iglesia? a) Doble carácter del «ephapax» del tiempo apostólico. b) Apuntando a la doctrina de Cullmann sobre la eternidad y el tiempo 255

CONCLUSION 273

BIBLIOGRAFIA 277

TERCERA PARTE

VALORACIÓN DE LA ESCATOLOGÍA DEL TIEMPO PRESENTE DE LA IGLESIA

I.—LA ECLESIOLOGÍA DE O. CULLMANN Y EL «NUEVO CONSENSO» PROTESTANTE: COINCIDENCIAS Y SUPERACIONES

Este es el tiempo presente de la Iglesia. Enmarcado en el conjunto de la historia de la salud, entre el centro de Cristo y el final de su parusía, de su posición de intervalo se le deriva al período presente aquella tensión escatológica entre lo «ya realizado» y lo «aún por cumplirse plenamente». En este tiempo presente así caracterizado, se integran las realidades cristianas de la Iglesia y de los dones mesiánicos que en ella se nos dan: Espíritu Santo, sacramentos... Estas vienen a su vez a participar del mismo carácter de tensión del tiempo presente. Con esto Cullmann, visada desde el ángulo escatológico, nos ha dado en uno de sus rasgos más característicos la verdadera fisionomía de este tiempo final y el contenido teológico de esta Iglesia del intervalo.

Y es que a Cullmann le gusta en su exégesis llegar hasta la visión teológica. Fundamentada su exégesis en el estudio histórico-filológico, por el que viene analizado el dato bíblico, procede Cullmann a la exégesis teológica, a la que, con razón, piensa él mismo que debe abocar últimamente toda historia y toda filología [1]. Llegado a este momento de su elaboración exegética es donde se nos revela el Cullmann auténtico. El dato bíblico ana-

---

1. Cullmann nos determina en varias ocasiones este su método exegético. En 1928, ante la reacción que producía en el medio ambiente de la exégesis histórico-filológica el nuevo método de exégesis «teológica» u «objetiva» de K. Barth, defendía Cullmann esta última contra sus impugnadores (Cfr. *Les problèmes posés par la méthode exégétique de l'école de K. Barth,* «RHPR», 8 (1928), 70-83). Hoy, por el contrario, contra la corriente actual de lanzar construcciones teológicas sin fundamentarlas antes en el estudio reposado del texto, Cullmann hace recalcar la importancia en exégesis del estudio histórico y filológico (Cfr. *La necessité et la fonction de l'exégèse philologique et historique de la Bible,* «Verbum Caro» 3 (1949), 2-8). En un homenaje póstumo a K. L. Schmidt, Cullmann presenta a éste como el prototipo de este método exegético combinado (cfr. *Karl Ludwig Schmidt 1891 - 1956,* «Theol. Zeitsch.», 12 (1956), 1-9).

lítico se ilumina ahora teológicamente y, en su confronte con los otros datos, se armoniza con ellos hasta dejarnos ver la síntesis de un conjunto teológico, que no es al fin de cuentas sino la teología que forma el fondo del Nuevo Testamento. Cullmann tiene poder para descubrir esa teología del Nuevo Testamento y dárnosla en cautivadoras vistas panorámicas y en síntesis ordenadas como un sistema [2]. Esa belleza de la vista de conjunto en la que se nos define teológicamente todo un período de la historia de la salud, es lo que nos cautiva en su concepción del tiempo presente de la Iglesia, que hemos estudiado.

La concepción cristológica y cristocéntrica que Cullmann nos ofrece de la historia sacra, ha ayudado no poco a dar al período presente su verdadera dimensión, en conexión con las otras etapas de esa historia. La fecundidad en el campo teológico de esta concepción cristológica ha sido grande. Prueba de ello es el impulso nuevo que, debido en no pequeña parte a las ideas de Cullmann, ha alcanzado una disciplina interesantísima que se abre hoy día camino en el campo de la teología: la teología de la historia. Cristo que, situado en el centro de la línea de la salud, da su sentido a toda la historia sacra, viene últimamente por ésta a dar su sentido a toda la historia profana. Dios aparece así en Cristo rigiendo los destinos de la historia del mundo [3].

---

2. Sin embargo, su afán de síntesis ¿no le lleva a veces a Cullmann a imponer al texto superestructuras propias? En este sentido han apuntado algunos críticos. Sucede a veces, dice Masson («Rev. Theol. Phil.», 34 (1946), 83), que «el sistemático sustituye al exégeta, y viene a edificar una construcción que, en ciertos momentos, no puede reclamar para sí el testimonio normativo del Nuevo Testamento».—Enjuiciando la «Cristología» de Cullmann, el P. Benoit, después de indicar los méritos de esta obra, concluye: «El nuevo libro que Cullmann nos ofrece es cautivador, profundo y muy claro, muy bien construído. ¿Demasiado bien construído? Se ha reprochado a Cullmann su predilección por las «síntesis», reproche contra el que Cullmann se defiende, o más bien se justifica (*Christologie*, p. 67). De hecho es éste uno de los aspectos característicos de su talento, y si puede haber defecto en ello, este defecto no es sino el reverso de una rara cualidad suya». Benoit, con todo, insinúa bien que es menester «mantenerse alerta críticamente para no dejarse fácilmente arrastrar por la fuerza seductora de sus vistas de conjunto» («Rev. Bibl.», 65 (1958), 275). Si quisiéramos insinuar algún ejemplo, a nuestro juicio, por esta parte peca la doctrina de Cullmann sobre la temporalidad de la duración divina o eternidad temporal —lo mismo que la dualidad de dos clases independientes de celebración eucarística en la Iglesia primitiva—, o aquella su doctrina sobre el «estado intermedio» y resurrección de los muertos, con el rechazar del Nuevo Testamento, como griega, la idea de la inmortalidad del alma. (Cfr. *Immortalité de l'âme ou Resurrection des morts?*, Neuchâtel, 1956). Este aspecto de la escatología individual que expone Cullmann en este trabajo, y al que había ya antes dado lugar en su obra, sobre todo en su *Christus und die Zeit* (P. IV, c. 3, pp. 205 ss.), es hoy día objeto de diálogo animado, especialmente entre católicos y protestantes.

3. Debido por una parte a los angustiosos acontecimientos de esta «era atómica» en la que hemos entrado, y por otra a la imposibilidad de la filosofía para explicarnos el misterio de la historia, toma hoy auge el estudio de la «teología de la historia». En el campo católico, el problema concreto de cuál ha de ser la aportación del hombre por el progreso humano a la constitución

En orden al tema eclesiológico que nos ocupa, la concepción cristocéntrica de la historia de la salud ha contribuído a una mayor apreciación teológica de la Eclesiología. En Cullmann, ésta no es ya simplemente una disciplina que estudia un conjunto de verdades neotestamentarias en torno a la Iglesia, sino que es un período de historia sacra palpitante, en el que vivimos esas verdades del Nuevo Testamento sobre la Iglesia, y que, en su relación a todo el conjunto de la historia de la salud, tiene el carácter de período final. Toda la Eclesiología viene de este modo rectamente visada desde el punto de vista de una sana escatología.

En esta última parte queremos valorar este aspecto de la Eclesiología de Cullmann. Permítansenos, con todo, antes algunas indicaciones sobre esa Eclesiología en general, en relación con la escuela eclesiológica en la que se enmarca nuestro autor dentro del campo protestante.

Si hubiésemos de adjudicar a Cullmann a una escuela eclesiológica

---

del reino de Dios, divide a los teólogos en dos partes, dentro de los límites de la ortodoxia: los llamados «*escatólogos*» y los «*encarnacionistas*». Los primeros sostienen la transcendencia de nuestro fin último, i. e. del reino, y por tanto la impotencia, no sólo del hombre en general, pero incluso del cristiano y de la Iglesia en orden a la construcción del reino. Este es en último término un don gratuito de Dios. Los encarnacionistas, sin negar la tesis fundamental de los escatólogos, acentúan sobre todo el hecho de la Encarnación del Verbo, que ha consagrado el mundo, y por esta consagración puede el mundo colaborar a la instauración del reino de Dios. Pertenecen a los «*escatólogos*»: L. Bouyer: *Christianisme et eschatologie,* «La Vie Intell», 16 (1948), 6-38; J. Daniélou: *Christianisme et histoire,* «Études», 254 (1947), 166-184; id., *Essai sur le mystère de l'histoire.* Paris, 1953.—Entre los «*encarnacionistas*» se cuentan: M. Y. Montuclard: *L'Église et les valeurs modernes,* «Jeunesse de l'Église», cuaderno 5; id. *La mediation de l'histoire,* ibid. cuaderno 7; D. Dubarle: *L'Église et le monde: harmonie ou divorce?,* «La Vie Spirit.», 77 (1947), 547-571; 78 (1948), 311-335; id. *Leçons du Pessimisme,* ibid., 78 (1948), 510-535; De Solages: *La pensée chrétienne face à l'évolution,* «Bull. de Litt. ecclesiast.», 1947, pp. CIII-CXVI.—En la *via media* hay que numerar a: Y. M. Congar: *Jalons pour une théologie du laïcat,* Paris, 1953, pp. 116-146; L. Malevez: *La vision chrétienne de l'histoire,* «Nouv. Rev. Theol.», 71 (1949), 264; id. *Deux théologies catholiques de l'histoire,* «Bijdragen», 10 (1949), 225-240; G. Thils: *Théologie des réalités terrestres: I Preludes, II Théologie de l'histoire,* Paris-Bruges, 1947, 1949; id. *Transcendance ou Incarnation?,* Louvain, 1950; id. *Histoire doctrinale du Movement Oecuménique* , Louvain, 1955, pp. 197-205.—Una exposición sintética de la doctrina de las diversas tendencias se da en: L. Malevez: *Deux théologies catholiques...,* id. en Congar: *Jalons...,* pp. 116-120 (su propia teoría a partir de la p. 121).—*Otra Bibliografía* (v. gr. H. Rahner: *Grundzüge katholischer Geschichtstheologie,* «Stimmen d. Z.», 140 (1947), 408-428; id. *La théologie catholique de l'histoire,* «Dieu Viv.», n.º 10 (1948), 91-115; R. Aubert: *Discussions recentes autour de la théologie de l'histoire,* «Coll. Mechl.», 33 (1948), 129-149; Feliciano de Ventosa, *Cristianismo y culturas humanas. A propósito del libro «Christ et le temps» de O. Cullmann,* «Naturaleza y Gracia», 6, (1959), 159-172; etc....), junto con una visión muy buena del estado actual de los estudios en torno a la teología de la historia, tanto por parte *protestante,* como *católica,* cfr. M. Flick-Z. Alszeghy: *Theologia della storia,* «Gregorianum», 35 (1954), 256-298.—Por lo que respecta al influjo de Cullmann, se nota marcado en algunos autores católicos que recogen algunas de sus concepciones e incluso aluden a él nominalmente. Cfr. v. gr.: J. Daniélou y Y. M. Congar.

determinada dentro del protestantismo, no hay duda que lo haríamos, con F. M. Braun, a ese grupo de teólogos protestantes representantes hoy día de la ortodoxia del protestantismo, y que F. M. Braun llama el «*Nuevo Consenso*» protestante en Eclesiología [4].

En el sentido de K. L. Schmidt, la Iglesia es también, como veíamos, para Cullmann, no una mancomunación de comunidades diversas a la que da origen la libre voluntad de los hombres, sino el «pueblo de Dios de la Nueva Alianza», continuador de la herencia de Israel, pueblo de Dios de la Antigua Alianza. La conciencia mesiánica de Cristo exigía la fundación de su Iglesia en orden al reino que él instauraba. Cristo es de hecho el fundador de la Iglesia. Esta afirmación es ya un paso de gigante que los autores del «nuevo consenso», y Cullmann con ellos, dan sobre sus correligionarios de finales y principios de siglo, sobre todo sobre los escatólogos consecuentes que examinábamos.

Los textos evangélicos nos testimonian esa conciencia mesiánica de Cristo en orden a su Iglesia. Cullmann se nos mostraba acérrimo defensor de la autenticidad de Mt. 16, 17-19, señalándose en esto entre los teólogos del «nuevo consenso», en oposición sobre todo a R. Bultmann. Es éste quien, tomando ocasión precisamente de la afirmación de Cullmann, que arriba recordábamos, en pro de este texto [5], dió origen a una nueva reacción que impugna hoy día nuestra perícopa [6].

---

4. Pertenecen a ese «nuevo consenso», según F. M. Braun (*Neues Licht...*, p. 93), además de Cullmann con las obras que ya conocemos: FERD. KATTENBUSCH: *Der Quellort der Kirchenidee - Festgabe für Harnack,* Tübingen, 1921, pp. 143-172; TRAUGOTT SCHMIDT: *Der Leib Christi (Sôma Christou) Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken,* Leipzig, 1919; AD. SCHLATTER: *Die Geschichte des Christus,* Stuttgart, 1923; G. GLOEGE: *Reich Gottes und Kirche im N. T.,* Gütersloh, 1929; H. D. WENDLAND: *Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus,* Gütersloh, 1931; K. L. SCHMIDT: *Die Kirche des Urchristentums. Festgabe für Adolf Deissmann,* Tübingen, 1927, pp. 259-302; id Art. *Basileia,* «ThWNT», I, 573-595; Art. *Ekklesia,* ibid., III, 502-539; ID., *Le Ministère et les ministères dans le N. T.,* «RHPR», 17 (1937), 313-336; ID., *Royaume, Église, Etat et Peuple: relations et contrastes,* «RHPR», 18 (1938), 145-173; ID., *Die Polis in Kirche und Welt,* Zürich, 1940; W. MICHAELIS: *Täufer, Jesus, Urgemeinde. Die Predigt vom Reiche Gottes vor und nach Pfingsten,* Gütersloh, 1928; ID., *Reich Gottes und Geist Gottes nach dem N. T.,* Basel, 1930; ID., *Der Herr verzieht nich die Verheissung,* Bern, 1942; A. FRIDRICHSEN: *Église et sacrement dans le N. T.,* «RHPR», 17 (1937), 337-356; F. J. LEENNHARDT: *Étude sur l'Église dans le N. T.,* Genève, 1940; W. A. VISSER'T HOOFT: *Misère et grandeur de l'Église,* Genève, 1943; ID., *La royauté de Jésus-Christ,* Genève, 1948.—Cullmann adjudica también al «nuevo consenso» a O. LINTON: *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung, Eine Kritische Darstellung,* Uppsala, 1932.

5. Cfr. P. II, II, 2.

6. El escrito con que R. Bultmann dió origen a esta reacción fué su estudio: *Die Fragen nach der Echtheit von Mt. 16, 17-19,* «Theol. Blätter», 1941, pp. 265 ss. Con A. OEPKE: *Der Herrnspruch über die Kirche, Mt. 16, 17-19, in der neuesten Forschung,* «Studia theol.», 1948-50, pp. 110 ss., Cullmann hace notar que hoy apenas si se puede hablar de un consenso protestante en esta materia. Una estadística, en la que se tuvieron en cuenta 34 autores modernos, demostró que los pareceres se dividían por igual en pro y en contra de la perícopa. *Petrus,* p. 188.

Con todo, el consenso protestante respecto de Mt. 16, 17-19, atañe sólo al problema literario, y tanto Cullmann como los autores que defienden la autenticidad de esta perícopa, se quedan dentro de la línea de los reformadores por lo que respecta a la interpretación del texto, o problema dogmático. Como Lutero, también estos autores se dejan llevar de sus prejuicios en la interpretación de las promesas hechas a Pedro. «La exégesis de Lutero a Mt. 16, 17-19, dice Braun [7], se diferencia propiamente sólo en el grado de la del «nuevo consenso». En ambos casos se reconoce la autenticidad y la historicidad del texto, en ambos casos la interpretación viene requerida por la intención de privar al Primado Pontificio de toda base escriturística. Lutero pensaba conseguir esto negando simplemente que en la perícopa se hablase de Pedro [8]. Demasiado doctos para hacer suya esta afirmación insostenible, los partidarios del «nuevo consenso» sostienen sin embargo que la primacía que aquí se concede a Pedro es algo personal e intransferible. Así creen mantener intacta su posición, fiel al espíritu de la doctrina de Lutero, al par que su antagonismo a la Iglesia Romana».

Con los teólogos del «nuevo consenso», la conciencia mesiánica de Jesús respecto de la institución de la Iglesia no la fundamenta Cullmann sólo sobre un texto, sino en aquella serie de textos e imágenes a los que aludíamos anteriormente: «rebaño-pastor», «ovejas-apacentar», «edificar la Iglesia-edificar el templo», roca, etc. Igualmente la fundación de la Iglesia no se ha de vincular a un solo momento de la vida del Señor, sino más bien a todo el conjunto de aquel que él llama «Christusgeschehen» y que, aparte de la predicación de Jesús, comprende sobre todo los hechos de la pasión, muerte, resurrección, ascensión y Pentecostés. Al hablar así, Cullmann, sin pretenderlo, está coincidiendo con la doctrina católica expuesta en la encíclica *Mystici Corporis* [9], prescindiendo ulteriormente, como es natural, de la discusión escolástica sobre el momento preciso de la institución de la Iglesia [10].

Un paso considerable con el que Cullmann avanza sobre los teólogos del «nuevo consenso» protestante y se acerca a la posición católica lo da Cullmann en su concepción de las relaciones que median entre la Iglesia

---

7. *Neues Licht...*, p. 90.
8. «Verbum Christi (Mth. XVI) ad nullam personam pertinere, sed ad solam Ecclesiam in spiritu aedificatam super Petram Christum, non super Papam nec super Romanam Ecclesiam», W. A., VII, p. 709.
9. «Divinus Redemptor mystici Ecclesiae templi aedificationem tum inchoavit, cum concionando sua tradidit praecepta, tum consummavit, cum clarificatus a cruce pependit; ac tum denique manifestavit promulgavitque cum adspectabili modo Paraclitum Spiritum in discipulos misit», *Myst. Corporis*, «AAS», 35, 204.
10. Un resumen y bibliografía sobre las diversas sentencias de los teólogos católicos en esta cuestión, cfr. J. Salaverri: *De Ecclesia Christi*[4], Madrid, 1958, n.º 151, not. 20.

y el reino de Dios. Para los teólogos del «nuevo consenso», el reino de Dios sigue siendo algo invisible, transcendente, que dice relación al estado glorioso, triunfante, mientras que la Iglesia es algo visible, temporal, militante. Es, pues, ésta *sólo un medio u órgano* para el reino de Dios, pero ella no es en ninguna manera ese reino [11]. Para Cullmann sin embargo, la Iglesia no sólo se confunde, aunque inadecuadamente, con el reino de Dios, sino que es, como decíamos a su tiempo, el centro y el corazón (Herzpunkt) de ese reino, o mejor, exactamente hablando, el centro del reino de Cristo, pues ya veíamos cómo en la cuestión exegéticamente debatida sobre la distinción entre el reino de Dios y el reino de Cristo, Cullmann defendía con buenas razones que, si *atendido el contenido* ambos eran la mismísima realidad, sin embargo *atendido el tiempo* en el que se ejerce, el reino de Cristo se distingue con claridad en el Nuevo Testamento del reino de Dios [12].

En el aspecto eclesiológico de su doctrina sacramentaria avanza igualmente Cullmann sobre la concepción protestante del «nuevo consenso», al considerar los sacramentos como medios por los que la acción de Cristo se continúa hoy día en la Iglesia y *por* la Iglesia, de modo que puede decirse con razón que la Iglesia es la *continuadora de la obra de Cristo.* Sobre este punto volveremos más adelante.

Dentro de esta doctrina sacramentaria, es altamente interesante aquel

---

11. Así, por ejemplo, se expresa G. Gloege: «Die Kirche decke sich nicht mit dem Reich; sie sei auch nicht ein Ersatz dafür... Sie sei das Organ des göttlichen Wirkens für das Reich», *Reich Gottes und Kirche...*, pp. 249 ss.; H. D. Wendland: «Die Kirche sei nicht das Reich, sondern die Gemeinde, der das Reich gegeben werde», *Eschatologie des Reiches Gottes...*, pp. 135 ss.; K. L. Schmidt: «Reich Gottes und Kirche sind nicht das Gleiche... Die Kirche ist immer sichtbar, genau so sichtbar wie der Einzelmensch... Anders das Reich Gottes!... Die Kirche ist das Organ Gottes für sein Reich», *Die Kirche des Urschristentums,* pp. 292 ss. (Cfr. F. M. Braun: *Neues Licht...*, p. 96, not. 1).— En el mismo sentido W. A. Visser't Hooft rechaza la posición católica, citando en concreto a K. Adam, Congar, Vonier... (cfr. *La royauté de J. Ch.*, pp. 109 ss.): «Non, l'Église ne peut que *servir* le Royaume. Elle vit de la «dynamis» que le Royaume a apporté au monde. Mais elle *n'est* pas le Royaume».—Entre los católicos, sobre la identificación de Iglesia y Reino de Dios, dice atinadamente Ch. Journet: «Nous ne croyons pas que l'on puisse renoncer à identifier l'Église et le Royaume. Il y a là deux notions, mais une seule réalité. L'Église est le Royaume, le Royaume est l'Église. La notion de Royaume est relative a l'eschatologie. Mais précisément, avec Jésus, l'eschatologie, qui est avant tout d'ordre qualitatif, est tombée dans le temps. Depuis le Christ, toute l'Église est entrés dans les derniers temps, elle est eschatologique». En este sentido Santo Tomás, *IV Sent.*, dist. 49, q. 1, a. 2, quaest. 5, sol. 5, *L'Église du Verbe Incarné,* tom. 2, p. 997, not. 1.

12. Cfr. supra p. 117, not. 15. En el mismo sentido cfr. L. Cerfaux: *La théologie de l'Église suivant S. Paul*², 1948, pp. 294-295. F. M. Braun sin embargo impugna la sentencia de Cullmann (*Neues Licht*, pp. 155-157). Quizás no atiende Braun suficientemente a la identidad, que también Cullmann defiende, del reino de Dios y del reino de Cristo *atendido el contenido* de este reino, de modo que, no se dan, como objeta Braun, dos reinos diferentes consecutivos, sino uno sólo.

aspecto, aportación de Cullmann también sobre el «nuevo consenso», en el que nuestro autor considera los sacramentos como medios por los que Cristo y su Espíritu operan en nosotros aquella obra de transformación de nuestros cuerpos carnales en orden al cuerpo espiritual del final. Transformación ésta misteriosa en cuanto al modo, pero de cuya realidad nos consta expresamente por el Nuevo Testamento (*Rom.* 8, 11-29; 1 *Cor.* 15, 35 ss.; 2 *Cor.* 3, 18; 4, 16; *Phil.* 3, 21; 2 *Pet.* 3, 13, etc.). Cullmann, es verdad, expone más que estudia profundamente este hecho recóndito de nuestra transformación. Sin embargo, es recto el sentido en el que se mueve su interpretación sobre este particular. Así, por ejemplo, la exégesis de 1 *Cor.* 11, 29-30 (cfr. final del capítulo anterior), que en su aspecto positivo considera al Cristo eucarístico haciendo en nosotros recular las enfermedades y la misma muerte, está de acuerdo con la doctrina del pan de vida que nos propone San Juan (*Jo.* 6, 48 ss.), y que recogen los Santos Padres y la teología tradicional [13].

Dice bien Cullmann, haciéndose eco de una idea fundamental en el Nuevo Testamento (cfr. v. gr., *Jo.* 6; 11, 25; 1 *Cor.* 15, 20 ss.), que la seguridad de la transformación propia en el cuerpo de gloria le nace al cristiano de la fe en el pasado de la resurrección de Cristo: ¡Cristo ha resucitado! Existe ya un cuerpo en el que se ha llevado a cabo plenamente la obra del Espíritu. Para el católico, añadiríamos nosotros, Cristo ha corroborado ya la esperanza de su resurrección en la carne de su bendita Madre. El dogma de la Asunción de María es también una garantía que funda la esperanza en la transformación de nuestro cuerpo de carnal en espiritual. Junto al de Cristo, en el cuerpo de María ha operado ya el Espíritu Santo todo su poder de transformación. Como el del Hijo, el cuerpo de la Madre es también ya cuerpo espiritual. Esto que en los demás hombres se logrará sólo al final, en la resurrección de los muertos, en María es ya consoladora realidad por privilegio divino.

Entre los puntos de la doctrina sacramentaria de Cullmann que mere-

---

13. San Ireneo, por citar un ejemplo, se expresa en este sentido: «Quomodo autem rursus dicunt carnem in corruptionem deveniere et non percipere vitam, quae corpore Domini et sanguine alitur?... Corpora nostra percipientia Eucharistiam, jam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia». (Adv. Haer. IV, 18, 5; P. G., 7, 1028-1029). Aparte de los efectos esenciales de la Eucaristía: alimento espiritual y unión del alma con Cristo (*Conc. Trid.*, sess. 13, c. 2), la teología tradicional enumera también la unión física de nuestro cuerpo con el cuerpo de Cristo. Del contacto de su carne gloriosa con la nuestra son a su vez efectos en nuestro cuerpo la diminución del fómite de la concupiscencia (Suárez, *de Euch.* d. 64, s. 1; Lugo, *de Euch.* d. 12, s. 5), y la resurrección gloriosa del cuerpo (*Jo.* 6, 55). Cfr. Noldin: *Summa Theol. Moral*[30], 1954, n.º 104.— Para Santo Tomás es la Eucaristía arras de la gloria (3, q. 79, a. 2), y en el mismo sentido canta la Iglesia: «O sacrum convivium, in quo... futurae gloriae nobis pignus datur». Donde nota de paso expresada concisa y bellamente aquella triple dimensión de la Eucaristía: «(nunc) sumitur... mens impletur gratia —recolitur memoria passionis ejus...— futurae gloriae nobis pignus datur».

cen crítica se halla, sin duda, aquella doble relación que, consecutiva y separadamente, tiene para él la celebración de la Eucaristía en la Iglesia primitiva: primero a las apariciones del Resucitado, y más tarde a la última Cena. Cullmann no llegaba a superar este dualismo en su concepción de la Eucaristía. Aduciendo el testimonio de otros teólogos de peso, tanto católicos como protestantes, v. gr., Y. de Montcheuil, L. Cerfaux, F. J. Leenhardt, V. Subilia, Ph. H. Menoud, ha rebatido A. Ambrosanio suficientemente esta teoría de Cullmann [14]. Cullmann refiere las celebraciones eucarísticas de la Iglesia primitiva a las refecciones de los primeros discípulos con el Resucitado, que serían, según nuestro autor, refecciones *eucarísticas*. Pero ¿es esto exacto? Leenhardt ha notado justamente [15] que si las apariciones del Resucitado coinciden con las refecciones de los discípulos, esto es sólo algo ocasional. De hecho no se puede demostrar que tales refecciones fuesen eucarísticas. Así, por ejemplo, en la aparición de la tarde de Pascua (*Lc.* 24, 36, ss.), la refección allí narrada no muestra característica alguna de ser eucarística, y si Jesús come, es sólo para dar a los discípulos una prueba de la realidad de su resurrección. En cuanto a la «agallíasis» en la que tanto estriba Cullmann como argumento para establecer la relación de la Eucaristía a las apariciones del Resucitado, ¿ha de venir ésta necesaria y únicamente vinculada al recuerdo de la resurrección? De hecho sabemos por el testimonio evangélico que algunas apariciones del Señor resucitado, más que gozo, produjeron precisamente el efecto contrario de temor y duda (*Mt.* 28, 8.17; *Lc.* 24, 37). En cambio se daban otras muchas causas que, aparte del recuerdo del Resucitado, motivaban también aquel gozo exultante de las reuniones eucarísticas de la Iglesia primitiva: «Este gozo, dice L. Cerfaux [16], viene del Espíritu, de la tensión de las almas, de la certeza que tienen los primeros cristianos de pertenecer a un mundo nuevo, de los milagros apostólicos de los que ellos son testigos, de la experiencia de la protección divina que sienten extenderse sobre los apóstoles y sobre los cristianos, de las mismas persecuciones en las que ven cumplidas las profecías, del sufrimiento que les consagra misteriosamente a Cristo... Esa alegría tiene su explosión en las refecciones, donde se trata de una alegría de tipo religioso, que se manifiesta en piadosos transportes e himnos de alabanza».

Pero además, ¿la «agallíasis» no es compatible con el recuerdo de la última Cena? En las refecciones eucarísticas de tipo paulino se da de hecho ésta (1 *Cor.* 11, 17 ss., *Act.* 20, 7 ss.), y es precisamente San Pablo

---

14. A. Ambrosanio: *L'Eucaristia nell'esegesi di Oscar Cullmann*, Napoli, 1956, pp. 61-70.
15. *Le sacrement de la Sainte Cène*, Paris-Neuchâtel, 1948, pp. 66 ss.
16. *La première communauté chrétienne à Jerusalem*, Recueil Cerfaux, tom. 2, p. 154.

quien nos conserva aquella oración del «Maranatha», que es expresión del gozo de la presencia actual y del deseo de la venida futura de Cristo (1 *Cor.* 16, 21). Y sobre todo, en el «kerygma» de la Iglesia primitiva la resurrección va indefectiblemente unida al recuerdo de la muerte del Señor. Muerte y resurrección forman un único misterio, perteneciente todo él a la esencia del cristianismo. En este sentido dice bien Ph. H. Menoud [17]: «Si, según el libro de los *Hechos,* los fieles celebran la Eucaristía en el gozo y en la luz, esto no significa necesariamente que el recuerdo de la muerte de Jesús esté ausente de su culto. Más bien, los fieles ven esta muerte —como todo el resto de la vida de Jesús—, «sub specie resurrectionis».

El mismo Cullmann parece dulcificar esta dualidad, a lo Lietzmann, de las celebraciones eucarísticas, cuando en su *Urchristentum und Gottesdienst*[2] (1950) [18], de un modo que no lo había hecho en su estudio: *La signification de la Sainte-Cène...* (1936), designa la última Cena como punto histórico de partida para toda celebración eucarística, y le da en este sentido el expresivo nombre «célula-germen» (Keimzelle).

—En la línea del período «offenbarungsgeschichtlich», los teólogos protestantes del «nuevo consenso» apuntan ya claramente a esa síntesis de presente y de futuro que se da en la Iglesia, a la que consideran como realidad escatológica. En Cullmann es este el aspecto más característico de su Eclesiología, desde el que, como hemos visto, viene toda ella oportunamente visada. Vengamos ya a la valoración de este aspecto concreto del que se ha ocupado nuestro trabajo.

II.—MÉRITOS DEL SISTEMA ESCATOLÓGICO DE O. CULLMANN

A) *Su respuesta a la escatología consecuente:*

De *Christus und die Zeit* ha dicho el profesor T. F. Torrance que es «sin duda el libro más sugeridor en materia de escatología desde la obra que hizo época de A. Schweitzer» [1]. Es claro que al parangón da pie la importancia que en el campo de la escatología actual representa la obra de Cullmann, análoga a la que en su tiempo tuvo la obra de A. Schweitzer,

---

17. *Les Actes des Apôtres et l'Eucharistie,* «RHPR», 33 (1953), 36.
18. Pp. 20-21.

1. «Few scholars of recent years have throw such fresh vivid light upon the Early Christian Church as Prof. O. Cullmann of the Universities of Basel and Paris, while his great work «*Christ and Time*» is certainly the most exciting work on eschatology since the epochmaking work of A. Schweitzer». (Se refiere a la obra del teólogo suizo: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung,* (1913). «Scott. Journal of Theol.», 5 (1952), 85.

sin que se intente con ello establecer igualdad entre el mundo exegético-teológico en el que se mueve la escatología de uno y otro autor.

Al contrario, el análisis del sistema escatológico de Cullmann nos lo ha demostrado en todo tiempo abiertamente en oposición a la escatología consecuente. Precisamente en este *rechazo de la escatología consecuente* radica el primer mérito de la escatología de Cullmann.

El itinerario ideológico de la oposición de Cullmann a la escatología consecuente nos lo ha dado ya, en sus líneas principales, la exposición del sistema. Ya desde los primeros años de su «decenio escatológico», veíamos a nuestro autor, en aquella su posición inicial programática, tomar parte contra la interpretación «zeitgeschichtlich» de la escatología [2]. Más adelante le veíamos también salir al paso de aquel doble presupuesto de la escatología consecuente sobre la Iglesia y el tiempo presente, y en concreto daba Cullmann una respuesta oportuna a los problemas que los discípulos de A. Schweitzer, M. Werner y F. Buri suscitan actualmente, renovando la escatología consecuente de su maestro: los problemas de la «expectación del fin próximo» (Naherwartung) y de la «dilación de la parusía» (Parusieverzögerung) [3].

Y no es que Cullmann rechace por sistema y «a priori» la escatología consecuente. A la doctrina expuesta por A. Schweitzer en 1913 le reconoce un valor de hipótesis, que tuvo en un momento dado el mérito de efectuar en el pensamiento teológico protestante un viraje hacia la escatología y estimular la investigación de la exégesis neotestamentaria en este sentido. Pero en lo que justamente no consiente Cullmann es en que se sigan hoy día manteniendo como tesis fundamentales, hipótesis que el estudio exegético de más de cuarenta años ha demostrado faltas de verdad [4].

La escuela de A. Schweitzer venía en último término a resolver todo el mensaje escatológico de los Evangelios en algo meramente circunstancial, producto del género apocalíptico judío en boga en tiempo de Jesús. La respuesta de Cullmann a este respecto era oportunísima, al hacer notar cómo, aun admitiendo en el Nuevo Testamento el influjo de la escatología judía, la escatología cristiana difiere esencialmente de ésta. En efecto, la división bipartita del tiempo, que Cristo introduce, hace que mientras el judaísmo continúa siendo una religión exclusivamente futurista, en el cristianismo quede destronado este exclusivismo de la escatología: el cristiano se orienta hacia el futuro con la fe siempre en las realidades que dimanan del pasado de Cristo. En cuanto al carácter circunstancial de la escatología evangélica, Cullmann no duda en admitir en principio la afirmación de que se puedan dar en el Nuevo Testamento,

2. Cfr. P. I, II.
3. Cfr. P. II, II.
4. *Das wahre durch die ausgebliebene Parusie...*, p. 184.

en concreto en el mensaje neotestamentario de la esperanza cristiana del fin, elementos «histórico-temporales», circunstanciales, reflejo de la mentalidad y del medio ambiente judíos en los que nacen los libros sagrados. Con vocabulario propio, Cullmann, veíamos, llama a estos elementos «accesorios» o «periféricos», para distinguirlos de los elementos esenciales o normativos del Nuevo Testamento. El principio que rige esta distinción es sin duda recto, como recta es también la norma según la cual «hasta cierto punto», como dice el mismo Cullmann, se puede establecer la discriminación entre elementos normativos y periféricos: ésta no ha de ser una norma subjetiva, preocupada de prejuicios filosóficos, sino la norma objetiva que nos da el mismo Nuevo Testamento y una exégesis ecuánime de éste [5].

Con todo, no podemos asentir a la ulterior afirmación de nuestro autor, según la cual en la accesoriedad de esos elementos periféricos viene incluída la contingencia de que los tales se nos puedan verificar como falsos. En concreto, tenemos que disentir de Cullmann cuando, descendiendo a determinar los elementos accesorios en el mensaje escatológico de Jesús, sostiene como tal la determinación del «cuándo» de la parusía. La razón que mueve a Cullmann a hacerlo así es el haber resultado fallido el tiempo corto que, según Cullmann, fijó Jesús para la venida del reino de Dios. Creemos con Cullmann que, en efecto, en el mensaje escatológico de Jesús, la circunstancia temporal del «cuándo» es algo accesorio que no afecta la substancia de su contenido doctrinal. Sin embargo, en la hipótesis de que Cristo hubiese fijado esta venida para un tiempo determinado, la predicción de Jesús no podía resultar fallida, aun en cosas secundarias y periféricas. La ciencia *divina* de Jesús nos prohibe que admitamos en él aun el más mínimo error. Pero sobre este particular volveremos más adelante.

B) *Contra la interpretación suprahistórica de la escatología: la «Entmythologisierung» de R. Bultmann.*

Junto con su oposición a la escatología consecuente, Cullmann sabe enfrentarse —y este es otro mérito no menor de su sistema escatológico—, a la interpretación suprahistórica de la escatología. Esta la combate en

5. Cfr. P. I, II, 1, nota 6. El «hasta un cierto punto» que casi al azar Cullmann apunta sobre el valor del nuevo Testamento como norma entre elementos esenciales y accidentales, viene concretamente definido en la teología católica: últimamente no es la exégesis individual del teólogo, por muy objetiva que sea, la que ha de decidir en esta distinción, sino el magisterio infalible de la Iglesia, custodia auténtica del depósito de la revelación, y a quien toca por tanto la decisión sobre el verdadero sentido e interpretación de la Escritura (D. 786; 1788).

dos autores cumbres, representativos de aquel segundo período que Holmström llamaba «übergeschichtlich». Son estos R. Bultmann y K. Barth. Estando hoy en curso el problema de Bultmann sobre la «desmitologización», nos concretamos a la respuesta que a este problema da Cullmann [6].

Nuestro autor distingue dos cuestiones diferentes en este problema: una *teológica,* y otra *histórica.* Por la teológica, dice, intenta Bultmann hacer accesible al hombre moderno el mensaje del Nuevo Testamento, mediante la eliminación de lo que él llama «mito», que supone contenido en la Escritura. Por la cuestión histórica el profesor de Marburg pretende, merced a esa eliminación del mito en el Nuevo Testamento, descubrir cuál fuese la esencia del pensamiento primitivo cristiano. Como se deja ver, así enunciado el problema de la desmitologización no es directamente problema escatológico, sino algo más amplio y complejo que éste. El escatológico es sólo un aspecto parcial del problema de desmitologización, en cuanto que si la escatología del Nuevo Testamento se verifica ser mito, ha de venir también de él eliminada. Al enfrentarse con todo el complejo del problema de la «Entmythologisierung», Cullmann no puede prescindir de dar su respuesta también al aspecto escatológico de la «desmitologización», que ocupa en ésta un lugar céntrico. Veamos cómo [7]:

—Bultmann se percata de la angustia que invade al hombre sin fe cuando éste se da cuenta de lo fútil de los valores de este mundo, a los que se había entregado confiadamente. Por el contrario, el hombre de fe, dice Bultmann, se libera de esta angustia viviendo la «existencia auténtica» que le ofrece el mensaje del Nuevo Testamento. Lo auténtico de esta existencia consiste en una actitud de desasimiento respecto de las realidades «disponibles», y un abandono confiado a aquello de lo que no nos es dado disponer, a lo «no-disponible». Para Bultmann es el mito una representación según la cual aquello que es transcendente, divino, se nos

---

6. El escrito programático que contiene el problema lleva el título: *Neues Testament und Mythologie.* Aparecido por vez primera en la serie *Offenbarung und Heilsgeschehen,* tom. 7 (1941), viene reproducido en *Kerygma und Mythos*[3], 1954, tom. I, pp. 15-48.

7. Para una apreciación católica del sistema bultmanniano cfr. L. Malevez, *Le message chrétien et le mythe,* Bruxelles, 1954, y R. Marlé: *Bultmann et l'interprétation du N. T.,* Aubier, 1956. A. Voegtle: *Rivelazione e Mito, en Problemi e Orientamenti di Teologia Dommatica,* I, pp. 827-953.—Para un confronte completo de la controversia Cullmann-Bultmann cfr.: 1) *Christus und die Zeit,* sobre todo pp. 23-27, y el c. 6 de la 1.ª parte: *Die Verbindung von Geschichte und Prophetie* (*Geschichte und Mythus*), pp. 81-92. La respuesta de Bultmann: *Heilsgeschichte und Geschichte-Zu Oscar Cullmann, Christus und die Zeit,* «ThLZ», 73 (1948), 659 ss. Cfr. también lo que en pro de R. Bultmann y contra la interpretación de éste hecha por Cullmann dice H. W. Bartsch: *Anmerkungen zu O. Cullmann: Christus und die Zeit, Kerygma und Mythos,* tom. 2, pp. 36-38. 2) Del artículo de Bultmann se hace eco Cullmann en «Verbum Caro», 3 (1949), 6, not. 2; 9, not. 1.—3) Un examen 'ex professo' del problema bultmanniano de la desmitologización lo afronta Cullmann en su artículo: *Le mythe dans les écrits du N. T.,* «Numen», 1 (1954), 120-135.

muestra como inmanente, humano, lo invisible se nos ofrece como visible. En el Nuevo Testamento, más que mitos, dice, se da un mito único, una única expresión mítica de nuestra «existencia auténtica». Mito es, pues, la totalidad de la historia de la salud, y de él hay que despojar al Nuevo Testamento. Y si queremos hacer llegar el mensaje evangélico al hombre moderno, la intención profunda que este mito encierra ha de venir «interpretada» según las categorías actuales del existencialismo.

A Bultmann no se le oculta el peligro que trae consigo el sostener la totalidad del mito en el Nuevo Testamento. Por aquí se puede llegar a la negación de la misma existencia histórica de Jesús. Por eso, aun reconociendo lo mítico en el Nuevo Testamento, Bultmann defiende como histórico (*historisch*) el hecho de Cristo. Las formas míticas son simplemente un medio con el que el Nuevo Testamento realza la importancia de la vida histórica de Jesús, nos hace caer en la cuenta de su transcendencia para la historia de la salud. En una palabra, nos da la valoración que ese hecho histórico (*historisch*), desnudo en sí, tiene respecto de nosotros, su transcendencia histórica (*geschichtlich*) en relación a nosotros [8].

En el centro del mensaje del Nuevo Testamento está la Cruz de Jesús. Hecho histórico en sí, viene también rodeado de la forma mítica, que hace resaltar la importancia de este hecho para la humanidad [9]: en la Cruz se efectúa el juicio liberador de Dios (das befreiende Gericht) sobre nosotros, que habíamos sucumbido a los poderes de este mundo. Por ese juicio nos hace ver Dios nuestra condición de pecadores, o mejor, nuestra impotencia de triunfar por nosotros mismos de nuestro pecado, de llegar por nuestras propias fuerzas a la «existencia auténtica». Pero ese juicio de Dios es liberador en cuanto que, al par que nos revela nuestra impotencia, nos descubre también nuestra salvación por la gracia. Considerado en su principio divino, el juicio de Dios sobre nosotros es algo que tiene lugar fuera del tiempo (*jenseits der Zeit*). El hecho de la Cruz da a ese juicio divino una expresión temporal: es en el hecho de la Cruz donde se nos revela nuestra condición de pecadores y nuestra salvación por la gracia. Esto no significa que con su muerte Cristo nos haya mere-

---

8. Capital es la distinción que Bultmann hace entre «*historisch*»: un hecho meramente histórico, y «*geschichtlich*»: hecho que, siendo histórico, viene revestido de una forma mítica que lo realza y nos hace comprender su importancia en relación con nosotros. O, como interpreta Ch. Journet: lo «geschichtlich» encubre bajo el «fenómeno» de lo *histórico*, el «noumenon» del evento saludable. Cfr. «Nov. Vet.», 31 (1956), 74-75. Sobre esta distinción cfr. BULTMANN, *Keryg. u. Myth.* I, p. 43; id., L. MALEVEZ: *Le message...*, p. 69 ss.

9. Forma mítica es para Bultmann en el hecho de la Cruz, la crucifixión de un ser preexistente, hijo de Dios, que se encarna, y aun estando exento de pecado, se ofrece como víctima cuya sangre expía vicariamente nuestros pecados: «Esta interpretación mítica, en la que se mezclan representaciones de tipo sacrifical y una teoría jurídica de satisfacción, es para nosotros imposible de comprender», dice el mismo Bultmann (*Keryg. u. Myth.* I, p. 42).

cido objetivamente la salvación, es decir, el juicio liberador de Dios. Admitir esto sería caer de nuevo en las formas mitológicas de una doctrina de satisfacción vicaria. El hecho de la Cruz nos salva en cuanto que nos ofrece siempre la ocasión de confrontarnos con la Cruz para reconocernos por la fe pecadores impotentes, capaces de liberación sólo por la gracia.

Precisamente en este punto cumbre del pensamiento bultmanniano es donde entra en acción la escatología. Al confrontar su existencia con el hecho de la Cruz, por el acto de fe en el juicio liberador de Dios, determina el creyente en sí una nueva situación que le lleva hasta dejarse crucificar con Cristo. Y en esta decisión que ante la Cruz toma el hombre de fe, está éste obrando ya las realidades escatológicas. Para obtener éstas no hay que aguardar a que llegue el término final de la historia. Por la fe, el tiempo final es para el creyente ya algo presente, y está ya para él abierta la era del «Eschaton». Tiene, pues, la fe también un carácter escatológico [10]. Bultmann hace consistir éste en ese despego del mundo (Entweltlichung), por el que para el hombre de fe el mundo está crucificado, como él está crucificado al mundo. Así por esta fe escatológica obra el creyente su existencia escatológica. En la predicación de la Iglesia sobre la Cruz, en el «kerygma» apostólico, es donde se lleva hoy a cabo ese confronte de nuestra existencia con la Cruz, que nos pone ante la decisión de la fe. No es por vía intelectual, como cree la filosofía, por donde ha de llegar el hombre a la inteligencia de su «existencia auténtica», sino por su decisión ante la Cruz de Jesús.

—Hasta aquí el esbozo del sistema de Bultmann. En su conjunto, Cullmann le reconoce una mayor consistencia lógica que no tiene, por ejemplo, el sistema de la escatología consecuente. Así ésta, después de haber descubierto la escatología como núcleo central del Nuevo Testamento, viene a prescindir de ella desvalorizándola al declararla elemento circunstancial. Bultmann, por el contrario, reconociendo la unidad de los diversos períodos de la historia de la salud, aplica a *toda* esa historia, y no sólo al período final, su método de «desmitologización», y se esfuerza en descubrir el núcleo central del Nuevo Testamento procurando determinar cuál sea el sentido del «mito» —atemporal y a-histórico—, en el que, según él, viene dada la historia de la salud. El defecto de Bultmann está, dice Cullmann, en que, al considerar «a priori» el tiempo y la historia como una vestidura mitológica de la que ha de venir despojado el núcleo central del Nuevo Testamento, el profesor de Marburg no se rige por los principios objetivos que le podría dar el estudio histórico sobre cuál fuese a este respecto el pensamiento del cristianismo primitivo, sino

10. Cfr. MARLÉ: *Bultmann...*, pp. 109-110.

que más bien se deja llevar de los principios de la filosofía existencial de Heidegger, con los que confiesa él mismo que está concorde el núcleo neotestamentario obtenido por este método de desmitologización [11]. Al obrar así y establecer como núcleo central en el «kerygma» del Nuevo Testamento el hecho de la Cruz de Cristo, en cuanto que, confrotándose con ella, viene el creyente a la decisión de su «existencia auténtica», Bultmann desvirtúa plenamente el valor temporal, histórico, que dentro de la historia de la salud, atribuye el Nuevo Testamento al hecho de la Cruz.

Precisamente en la defensa de este carácter histórico, temporal, de los acontecimientos de la línea de la salud —nos fijamos en concreto en la cruz y en los acontecimientos finales—, es donde radica la respuesta más genuina de Cullmann a la doctrina de la «desmitologización». Para el Nuevo Testamento, nos ha repetido nuestro autor, es el acontecimiento de la Cruz un hecho históricamente único, llevado a cabo de una vez para siempre, y por el que Cristo opera nuestra redención. De modo que independientemente de nosotros, la muerte de Cristo en Cruz ha operado algo ontológicamente en pro de la salud de la humanidad. El cristiano del Nuevo Testamento sabe que por la reconciliación con Dios obrada por la muerte de Cristo ha comenzado una nueva era de salud. Bultmann admite, como decíamos, como histórico el hecho de la Cruz. Sin embargo no es el hecho histórico el que nos salva, según él, sino únicamente el encuentro entre este acontecimiento y el hombre. Y para Bultmann, dice Cullmann, «la fe desmitologizada en la muerte de Cristo no es una fe en este acontecimiento único, sino fe en la invitación que este hecho de la Cruz nos hace a que concibamos nuestra existencia de una manera nueva». Lo que en la fe en el hecho de la Cruz interesa a Bultmann es, pues, su *sentido pedagógico,* es decir, el sentido por el que esa fe nos enseña una nueva inteligencia de nuestra existencia. Es verdad, dice Cullmann, que los primeros cristianos llegan a esa nueva inteligencia, pero no por una fe que se refiere a la inteligencia misma de su existencia, sino por una fe que tiene por objeto el acto mismo ontológico de la muerte de Cristo en Cruz. Es decir, la inteligencia de su «existencia auténtica» no es, como quiere Bultmann, punto de partida, sino consecuencia de la fe en los acontecimientos mismos de la vida de Cristo, en concreto en su muerte en Cruz [12].

Por lo que hace a la escatología, Cullmann rechaza igualmente la interpretación psicológico-existencial de Bultmann oponiéndole el carácter auténticamente temporal e histórico de este último período de la historia de la salud. La espera del reino de Dios futuro, dice C u l l m a n n ,

---

11. *Christus,* pp. 25; 82-83.
12. Cullmann: *Le mythe...,* pp. 127, 130-131. La obra de Cristo no ha de considerarse como un «blosses Geschehen im Kerygma», sino como un «ontisches christologisches Geschehen», *Christologie,* p. 4, not. 1.

no puede resolverse en un «estar siempre en pie de decisión» (immer in der Entscheidung Stehen), como quiere Bultmann. Por entenderlo así, niega Bultmann que el hecho de la venida del reino sea «un acontecimiento que tiene lugar en el curso del tiempo». Para Cullmann, por el contrario, de acuerdo con la concepción bíblica estrictamente temporal de la línea de la salud, «el cumplimiento futuro del reino tendrá lugar en un futuro real, lo mismo que el hecho redentor de Cristo, no obstante constituir el centro de la línea y dar su sentido a todo tiempo, es realmente respecto de la Iglesia, un hecho del pasado, y el período actual de la Iglesia, debido a su carácter rigurosamente temporal, está por una parte unido con ese pasado, y por otra ligado al futuro» [13]. Los acontecimientos finales que componen la escatología están, pues, plenamente enmarcados en la línea temporal del período futuro de la historia de la salud, y no pueden simplemente resolverse, mediante una interpretación psicológico-existencial, en algo que merced a la fe escatológica viene operado en el interior del creyente. Así, por ejemplo, refiriéndose a la resurrección de los muertos, sostiene Cullmann cómo en todo el Nuevo Testamento viene este hecho dado como un acontecimiento que tendrá lugar al final de los tiempos. «Aun el Evangelio que con más fuerza insiste en el carácter presente de la salud adquirida en Cristo, como es el Evangelio de Juan, en el que Cristo se proclama a sí mismo como «la resurrección», el futuro no viene simplemente suplantado por el presente, de modo que no quedase lugar para un acontecimiento escatológico. Es verdad que el creyente *posee* ya la vida eterna, pero aun en el Evangelio de Juan la resurrección de los muertos está reservada al día del juicio, y no se puede sin más prescindir de todos los pasajes que en este Evangelio hablan de la resurrección en el último día (*Jo.* 6, 39.40.44.54; *id.* 5, 29)». Cullmann achaca a Bultmann el hacer caso omiso de estos pasajes en su obra *Das Evangelium des Johannes* (1941) [14].

—Esta es la respuesta de Cullmann a la doctrina de la «desmitologización». Como antaño en los comienzos de su producción teológica [15], Cullmann se reconoce hoy uno con Bultmann en los principios de la «Formgeschichte». A esta escuela reconoce, entre otros méritos, el de haber demostrado que los Evangelios no son biografías, sino testimonios de la fe cristológica de la comunidad primitiva, y sostiene también nuestro autor la necesidad de deducir el sentido teológico de la historia de la salud del conjunto de sus manifestaciones externas. Cullmann, sin embargo, desaprueba plenamente el paso en falso ulterior que da Bultmann, por el que

13. *Christus*, p. 45.
14. *Christus*, pp. 211-212.
15. Cfr. *Les récentes études sur la formation de la tradition evangelique*, «RHPR», 5 (1925), 459-477; 564-574.

viene a desembocar en la doctrina de la «desmitologización», y a considerar toda la historia bíblica del Nuevo Testamento como un mito que no afecta el núcleo central de éste, y del que ha de venir ese núcleo despojado. Esto lo considera Cullmann tanto más imposible, cuanto que precisamente el testimonio de la fe cristológica, que tiene su expresión en la tradición evangélica, tiene *por objeto la misma historia* de Cristo [16].

Con Ch. Journet, podemos concluir que Cullmann reprocha con razón a Bultmann el reducir la historia bíblica del Nuevo Testamento a un mero mito sin relación con el núcleo central, y que justamente se resiste a aceptar el corte de tipo kantiano que Bultmann establece entre el «fenómeno» del hecho histórico y el «noumenon» de su contenido de salud. Por su crítica, concluye Ch. Journet, Cullmann «se acerca a la posición de la teología católica, para la cual el milagro de Cristo y de la Iglesia es un corolario del misterio de Cristo y de la Iglesia» [17].

C) *Contra la alianza actual de escatólogos consecuentes y suprahistóricos en la interpretación de la dilación de la parusía.*

Esta respuesta de Cullmann a la interpretación existencial que Bultmann hace de la escatología es tanto más de estimar cuanto que, debido a la importancia que ha asumido en el campo teológico el problema de la «desmitologización», hoy día no sólo la escatología suprahistórica, sino también la misma escatología consecuente se mancomuna en cierto modo al sistema bultmanniano. Cullmann ha seguido el proceso de esta alianza en un reciente artículo [18].

Cuando, acabada la última guerra, el público teológico comienza a percatarse de la transcendencia del programa de desmitologización propuesto por Bultmann pocos años antes [19], los partidarios de la escatología consecuente, F. Buri en concreto, no pueden menos de acoger de grado dicho programa. En la «desmitologización» ven una doctrina paralela a su propia doctrina de la escatología consecuente, que bien pudiéramos llamar también de un modo análogo doctrina de «desescatologización». La idea de una irrupción inmediata del reino de Dios, dicen los escatólogos consecuentes, si bien fué esencial al pensamiento de Jesús, pero, por el hecho de habérsenos verificado falsa, se nos impone como un elemento accesorio del mensaje evangélico, que hemos de rechazar. «Desmitologización» y «desescatologización» vienen, pues, a coincidir en esta posición común de elimi-

16. *Christus*, pp. 6; 25-26.
17. Cfr. «Nov. Vet.», 31 (1956), 75.
18. *Parusieverzögerung und Urchristentum - Der gegenwärtige Stand der Diskussion*, «ThLZ», 83 (1958), 1-12.
19. En 1941, cfr. supra B, not. 6.

nación. Sin embargo, ulteriormente a esta respuesta negativa de rechazo, la teoría bultmanniana de la desmitologización, con su interpretación existencial de la escatología, venía a proporcionar también una respuesta positiva, más satisfactoria, al problema que queda siempre pendiente en la escatología consecuente de A. Schweitzer: ¿Qué valor conserva, pues, hoy día para nosotros el mensaje escatológico de Jesús, una vez que con la dilación de la parusía se nos ha patentizado como falso? A F. Buri parece ahora satisfacerle la respuesta de Bultmann, según la cual ese valor consiste en aquella llamada a vivir nuestra «existencia auténtica», lo que en el campo de la escatología se traduce en aquel «estar siempre en pie de decisión» [20].

Por otra parte, atendiendo a la problemática que suscita en la Iglesia primitiva el fracaso de las predicciones de Jesús junto con la dilación de la parusía, es ahora, a raíz del fin de la última guerra, cuando los escatólogos consecuentes elaboran, como veíamos, aquella que ellos llaman «solución de compromiso», por la que la comunidad cristiana primitiva, defraudada en su inminente espera del futuro, se orienta hacia el pasado de Cristo [21]. Con esta «solución de compromiso» los discípulos de A. Schweitzer, sobre todo F. Buri, se oponían a la interpretación que en su libro *Christus und die Zeit* (1946) había hecho Cullmann de la escatología, como de un último período temporal en una verdadera historia de la salud, con aquel carácter de tensión que le nacía a este período de su doble orientación hacia el pasado de Cristo y hacia el futuro de su segunda venida.

Bultmann por su parte, cuando más tarde se oponga también a esta interpretación de Cullmann, junto a su propia interpretación psicológico-existencial de la escatología, echará mano del mismo procedimiento de la escatología consecuente, apelando también él a la dilación de la parusía como a causa que hace orientar a los primeros cristianos hacia el pasado de Cristo, para ofrecer así un lenitivo a su fallida esperanza. Así la escatología del Nuevo Testamento que para Cullmann constituye esencialmente un período temporal último en la historia de la salud, Bultmann la con-

---

20. Siguiendo esta línea directiva, F. Buri vendrá cada vez más en años posteriores a interpretar el mensaje evangélico en el sentido de una teología existencial. Así, por ejemplo, en su obra: *Theologie der Existenz* (1954). Es interesante a este propósito ver cómo en su último libro: *Weg des Glaubens* (1958) —una obra que sin pretensiones científicas F. Buri escribe para el gran público cristiano—, se rezuma sin embargo todo su sistema. Por lo que respecta al campo de la escatología, dice de este libro H. Grass («Theologische Rundschau», 25 (1959), 79): «Era obvio que Buri rechazase la escatología en el sentido de un acontecimiento histórico final. Para él el día del Señor se da en cada momento (p. 124), puesto que el Señor viene a nosotros en la predicación de la Palabra y en los Sacramentos. Si ocasionalmente habla Buri de un volver a ver y convivir eterno con el Señor (p. 114), con esto se apunta sólo a la permanencia de una esperanza de tipo individual.

21. F. Buri: *Das Problem der ausgebliebenen Parusie*, «Theologische Umschau», 16 (1946), 97 ss. Cfr. P. II, II, B, 2.

siderará como una tentativa de la comunidad primeva, reflejada en el Nuevo Testamento, por la que esta comunidad, merced a la concepción de una historia de salud dividida en diversos períodos, viene a sistemar la escatología neotestamentaria dentro de ese esquema, considerando el actual como un período concreto, el último, de esa historia de salud. Pablo y sobre todo Juan son, según Bultmann, los principales creadores de esa nueva interpretación de la escatología [22].

El camino abierto por Bultmann lo seguirán sus discípulos. H. Conzelmann atribuye sobre todo a Lucas la elaboración de esa concepción de la historia de la salud, en la que Cristo ocupa el centro del tiempo, y este período último relacionado con ese centro, viene dado como una solución al escándalo de la dilación de la parusía [23]. A su vez E. Grässer [24] lleva esta misma idea hasta el extremo de interpretar como producto posterior de la comunidad cristiana toda frase que en los *Sinópticos* o en los *Hechos de los Apóstoles* pueda sonar a una previsión por Cristo de un tiempo de intervalo. Con esto Grässer se declara contra el resultado más positivo que W. G. Kümmel —a quien honra Grässer en el prólogo de su libro como a su maestro—, había aportado a la solución del problema escatológico [25], al mismo tiempo que califica la de Cullmann como una interpretación que desvirtúa el verdadero significado que en el mensaje de Jesús tiene la expectación inmediata de la parusía [26].

Contra estas nuevas tentativas en que se alían los partidarios de la escatología consecuente y la escuela de Bultmann, Cullmann se reafirma nuevamente en la respuesta que dió ya en su *Christus und die Zeit*. Cristo previó ciertamente un tiempo intermedio entre su muerte y la parusía. La escatología de Jesús, a diferencia de la escatología judía, no se resuelve en una espera de un futuro inmediato, sino que se da en Jesús la persuasión de que con su persona ha hecho ya irrupción inicialmente el reino de Dios, y se ha inaugurado el último período de la historia de la salud.

---

22. Sobre el artículo de Bulltmann mencionado (B, not. 7): *Heilsgeschichte und Geschichte. Über O. Cullmann «Christus und die Zeit»*, «ThLZ», 73 (1948), 659 ss., cfr. etiam R. Bultmann: *History and Eschatologie in the New Testament*, «New Test. Studies», 1 (1954), 5-16, y su reciente obra: *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958, especialmente, cap. 3: *Die Eschatologie in der Verkündigung Jesu und im Urchristentum* (pp. 36-43), y todo el capítulo 4: *Das Problem der Eschatologie (A): Die Historisierung und Neutralisierung der Eschatologie im Urchristentum* (pp. 44-64).

23. H. Conzelmann: *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*. Tübingen, 1954.

24. E. Graesser: *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlin, 1957.

25. Grässer, si bien escribe su disertación bajo la dirección de W. G. Kümmel, sus simpatías ideológicas están con la escuela de Bultmann. Sobre W. G. Kümmel y Cullmann cfr. infra D, 2 y 4.

26. «Verharmlosung der Naherwartung», es el calificativo que le merece a Grässer la interpretación de Cullmann. Cfr. E. Graesser: *Parusieverzögerung...*, pp. 12-15.

La idea, pues, de este tiempo de intervalo no puede considerarse en ninguna manera como una elaboración, «a posteriori», de los primeros cristianos, en orden a resolver la crisis provocada por la dilación de la parusía. Es verdad —y Cullmann lo reconoce de grado—, que a partir de los acontecimientos pascuales la Iglesia primitiva se hace cada vez más consciente de la existencia de este período y de su verdadero significado dentro de una historia de la economía de la salud, historia que ahora se perfila clara a la vista de los primeros cristianos. Sin embargo, ellos no inventan algo que no se diese ya en el pensamiento y doctrina de Cristo. La causa motiva que les induce ahora a percatarse más hondamente de estas nuevas realidades cristianas son los mismos acontecimientos realizados en la persona de Jesús y que tienen su coronación en su muerte, resurrección y exaltación a la diestra del Padre.

Tanto los escatólogos consecuentes como los suprahistóricos, al poner como base de este período de salud el hecho de la dilación de la parusía, con las consecuencias que de él se derivan, dan una interpretación falsa de la escatología del Nuevo Testamento y desconocen el verdadero sentido bíblico de la historia de la salud.

D) *El «entretiempo de la Iglesia» como solución al problema escatológico.*

Por la respuesta que da Cullmann a los sistemas contrarios, y después que hemos estudiado en la segunda parte de este trabajo su propia interpretación de la escatología neotestamentaria, vemos que queda justificado plenamente el enmarcamiento que, atendiendo a su posición inicial programática, hacíamos de Cullmann al principio (cfr. Parte I, cap. 2), encuadrándolo en el período que, dentro de las escuelas escatológicas alemanas, Holmström denominaba como período «revelatorio-histórico» [27].

27. Permítasenos aquí una observación sobre la clasificación de Holmström, observación que tendría quizás su lugar propio al final del cap. 1 de la primera Parte, al que dábamos por título: *Los tres períodos escatológicos.*—Podría caber duda si esta clasificación en tres períodos que Holmström proponía hace ya unos veinticinco años tenía entonces y, sobre todo, conserva hoy su valor objetivo, o es más bien el de Holmström un esquema de valor principalmente pedagógico, cuya finalidad es crear en tres coordinadas fácilmente discernibles, pero sin mayores exigencias de objetividad, un orden que oriente al teólogo que se acerca a estudiar el intrincado campo de las diversas interpretaciones de la escatología neotestamentaria. Por reducirse al campo de las escuelas alemanas, aun siendo éstas las más importantes para el estudio de la escatología del Nuevo Testamento, el esquema de Holmström no puede tener hoy pretensiones de ser completo. Fuera de él cae al menos aquella otra tendencia, claramente discernible, de la «realized eschatology» que, precisamente poco tiempo después que Holmström escribiese su libro (1933), comenzaba a apuntar en Inglaterra en los escritos de su corifeo C. H. Dodd (*The Parables of the Kingdom*, 1935, etc. cfr. supra P. II, II, B, not. 25). Cfr. J. Bonsirven, *Le Règne de Dieu*, 1957, pp. 50-51.

Al mismo tiempo, en orden a una valoración positiva del sistema de Cullmann, se nos define ya claramente la línea por la que avanza la solución que da Cullmann al problema escatológico, y en la que consistirá su aportación propia. Contra la interpretación suprahistórica acentúa el autor el carácter *histórico* de la escatología, al par que, contra la interpretación consecuente, la línea temporal de la historia de la salud viene enriquecida con un nuevo período que no cabe dentro del esquema de la escatología de A. Schweitzer y sus discípulos, a saber, este período final del «*entretiempo de la Iglesia*». Precisamente en la proposición de esta etapa histórica, final, de intervalo, enmarcada en la amplia visión de la historia de la salud que Cullmann sabe descubrir en el Nuevo Testamento, consiste la aportación más genuina de Cullmann a la solución del problema escatológico.

1.—*Armonización de pasado y futuro en el presente del «entretiempo»:*

Después de Cristo la historia de la salud ha entrado en una nueva fase cuajada de realidades cristianas que se nos imponen, de las que el Nuevo Testamento no puede desentenderse, sino que encuentran en él su explicación. El mérito de Cullmann está precisamente en la penetración de los diversos factores de la escatología neotestamentaria, con el consiguiente equilibrio que esta penetración le enseña a establecer entre ellos. Equilibrio, por ejemplo, que atempera la esperanza del futuro con la fe en el pasado y presente de Cristo. Otra cosa, dice Cullmann, sería destruir

---

Sin embargo, si no completo, el esquema de Holmström conserva aún hoy día su valor objetivo, por lo que hace a la interpretación escatológica en las escuelas protestantes del continente europeo. Más, la interpretación «revelatorio-histórica» del tercer período de Holmström en la que colocamos a Cullmann, viene a desembocar en la clásica interpretación católica de la escatología del Nuevo Testamento. No es, pues, de extrañar que sea esta tendencia bien acogida por los teólogos católicos, e incluso ejerza sobre algunos de éstos un influjo positivo, como veremos en seguida (cfr. infra, n. 5). (Este juicio lo veo recientemente confirmado por G. Oggioni: *Il problema escatológico del cristianesimo: Bibliografía*, en «Problemi e Orientamenti di Teologia Dommatica», Milano, 1957, t. II, p. 961).

Con todo, como a todo esquema estático que intenta captar algo dinámico, por ejemplo, el pujar actual de las diferentes corrientes doctrinales, así también al esquema de Holmström no puede atribuírsele en algunos casos sino un valor meramente pedagógico, de clasificación. En concreto hay que evitar el concebir la génesis de la interpretación teológica en torno al mensaje de la escatología neotestamentaria, como dividida claramente en tres períodos, o escuelas, que se suceden cronológicamente, sin interferirse mutuamente. Las interferencias se dan, y el alzarse de una nueva corriente no significa en nuestro caso un desaparecer de la corriente anterior de la escena teológica. Así dentro de este tercer período «revelatorio-histórico», se dan también, como hemos podido ver, las tendencias fundamentales de los otros dos períodos anteriores. Queremos llamar la atención sobre este hecho, porque justifica más la posición de Cullmann, y avalora y hace más actual su respuesta, hoy día cuando aún se dejan oír decididas las voces que propugnan doctrinas opuestas a la suya.

la armonía evangélica, para venir a caer en el error de tantas sectas apocalípticas que exaltan la esperanza en el porvenir, haciendo caso omiso del pasado y del presente. La armonía nos la enseña San Pablo: «Ahora permanecen la fe, la esperanza y la caridad» (1 *Cor.* 13, 13). Este es el orden y la perspectiva en la que ha de venir la esperanza: precedida por la fe y seguida por el amor, que es su corona [28]. Equilibrio por el que en la escatología del Nuevo Testamento, «los textos que suponen una realización, un 'hecho cumplido', han de tomarse tan en serio como aquellos que prometen el cumplimiento pleno para el futuro» [29].

Cullmann logra poner en armonía estos factores encontrados de la escatología neotestamentaria merced al encuadramiento que de ellos hace en el nuevo período de la historia de la salud que él sabe descubrir en el Nuevo Testamento: el período actual del «intervalo». Este hace posible la síntesis del futuro y del presente, puesto que, aun siendo período plenamente orientado hacia el fin, se da ya en él una realización anticipada del futuro. A la época actual la califica, pues, la idea del «intervalo» o «entretiempo» (Zwischenzeit). A este concepto ha recurrido siempre Cullmann cuando ha intentado dar la solución al problema escatológico del Nuevo Testamento [30]. Ya en 1938 apuntaba que para la determinación exacta del concepto neotestamentario de la «proximidad del reino» «sería menester, desde un punto de vista cristiano, asignar su lugar a la época actual en la que vivimos en relación con el eón futuro. A esta época creemos se puede aplicar la noción de 'período de intervalo'... Una época tal nos parece tanto más importante cuanto que en ella se respeta a la vez el sentido futuro y el sentido presente de toda escatología» [31]. En los trabajos posteriores de su «decenio escatológico» Cullmann fué perfilando esta noción del entretiempo, definiéndolo como el tiempo de la Iglesia, o mejor, el tiempo del reino de Cristo por la Iglesia, como veíamos en la segunda parte. En su última e importante obra *Die Christologie des N. T.* (1957), reafirma Cullmann la importancia suma de este concepto neotestamentario del «entretiempo». El carácter genuinamente cristiano de la economía de la salud en el Nuevo Testamento, dice, supone la admisión de este «tiempo intermedio» o «Zwischenzeit»: «Si se compara —son palabras de Cullmann— con el esquema judío de la economía de la salud, este entretiempo es algo plenamente nuevo. Ni viene a ser, como no se cansan de repetir los escatólogos consecuentes, algo así como una solución de compromiso, sino que, como hemos visto, se armoniza orgánicamente y pertenece al núcleo central del pensamiento cristiano primitivo. A su vez,

28. *Le retour*, pp. 11-12.
29. *Das Wahre durch die ausgebliebene Parusie...*, p. 185.
30. Cfr. P. II, I.
31. *La pensée escathologique...*, «RHPR», 18 (1938), 355.

está este entretiempo en perfecta concordia con la idea que se hace Jesús de la economía de la salud, ya que también para él se da una tensión que se establece entre lo «ya realizado» y lo «todavía no colmado»... Más aún, después de todo lo que hemos venido observando, debemos decir que en la admisión de este «entretiempo» se funda el *carácter auténticamente cristiano* de la economía neotestamentaria de la salud» [32].

2.—*Las denominaciones del «entretiempo» como expresión de su contenido teológico:*

El contenido teológico de este «entretiempo», del que nos consta ya por la exposición del sistema de Cullmann, nos lo sintetizan a su vez las diversas denominaciones con que califica el autor este período. Podríamos clasificarlas en dos grupos: unas hacen referencia a la línea cronológica de la salud y sitúan en ella esta etapa en que vivimos, acentuando así el carácter histórico de la escatología. Son éstas, por ejemplo, las denominaciones de «*tiempo presente*», «*tiempo intermedio*», «*tiempo de intervalo*» o «*entretiempo*», «*tiempo precursor*», nombres diversos que recibe este período según que se atienda a su condición de ser una cosa actual, o se lo considere en su relación con los otros dos períodos, pasado y futuro.

Otro grupo de denominaciones de este «entretiempo» va más directamente encaminado a significar la tarea que éste desempeña dentro del plan de la economía de la salud, o como diría el mismo Cullmann, se refieren a aquello que es el «ephapax» de este «kairos» final. Así las denominaciones de «*tiempo de la Iglesia*», «*tiempo de gracia*», «*tiempo de la misión*», cuyo significado nos es ya conocido [33]. «Cuando el cristianismo, nos dice Cullmann, fiel a sus orígenes, dentro del plan cristológico concreto de la economía de la salud, atribuye un valor teológico primordial al tiempo presente, considerándole como el tiempo de gracia, evita con esto el peligro de un aislamiento del pasado o del futuro, y la línea de la revelación cristiana aparece nítida: es la línea donde el pasado y lo porvenir se encuentran unidos por el presente, tiempo intermediario entre la resurrección y la segunda venida de Cristo...» [34].

S. de Dietrich conviene con Cullmann en definir con las mismas expresiones el sentido teológico del período actual: «El tiempo que separa estas dos venidas (de Cristo) es el tiempo de la Iglesia, el tiempo de la misión, el tiempo 'de la paciencia de Dios', un último plazo que se concede al mundo sentenciado para aceptar el mensaje de la resurrección» [35]. La ex-

32. *Christologie*, p. 241.
33. Cfr. P. II, IV, A, 2.
34. *Les premières confessions...*, p. 53.
35. S. DE DIETRICH: *Le dessein de Dieu*, Paris-Neuchâtel, 1945, p. 177.

presión «*tiempo de la paciencia de Dios*» encuentra su confirmación en la carta segunda de San Pedro: «No retarda el Señor sus promesas, como creen algunos, sino que *ejercita su paciencia* [36] con vosotros, pues no quiere que perezca ninguno, sino que todos hagan penitencia» (2 *Pet.* 3, 9). Esta no es otra que aquella penitencia a la que exhortaba Jesús cuando anunciaba la venida del reino (*Mc.* 1, 15), y a la que alude también la predicación de los apóstoles (cfr. v. gr., *Act.* 2, 38), y en general la predicación de los anunciadores del Evangelio. La misión es, pues, el medio que ahora nos ofrece la gracia del perdón otorgado por la paciencia divina. «Tiempo de la misión», «tiempo de gracia», «tiempo de la paciencia divina», son por tanto expresiones que indican diversos matices de la misma realidad teológica de este «entretiempo».

Este es el «entretiempo» de la Iglesia que Cullmann propone como solución al problema escatológico. No es que queramos atribuir a nuestro autor la originalidad de ser el primero en apuntar, en el campo protestante, a esta solución. Como dice bien F. M. Braun, en el grupo de los teólogos del «nuevo consenso» se propone también un «entretiempo», anterior todavía al fin, pero en el que obra ya la fuerza misteriosa del reino final. Desechando la alternativa: reino futuro o presente, los autores del «nuevo consenso» «tienden a un programa de equilibrio de ambos elementos, aunque sean diversos los métodos por los que pretende cada autor hacer la síntesis de ellos» [37]. Cullmann mismo tiene presente para su concepción del «entretiempo», como él lo hace notar, sobre todo las obras de W. Michaelis: *Der Herr verzieht nicht die Verheissung* (Bern, 1942), y de W. G. Kümmel: *Verheissung und Erfüllung* (Basel, 1945). Esta última en concreto viene citada por nuestro autor repetidamente y con gran loa [38]. Pero si Cullmann no es el primero en apuntar a la idea del «entretiempo», es ciertamente uno de los que más han insistido en ella, y él es el que en su *Christus und die Zeit* más ha acentuado el carácter histórico de este período, encuadrándolo en la cronología de la línea de la salud.

---

36. «Patienter agit», dice la Vulgata. El texto griego dice «makrothymei», por lo que este período actual podría denominarse también, más positivamente, el «tiempo de la magnanimidad» o de la generosidad de Dios con nosotros.

37. Cfr. F. M. Braun: *Neues Licht...*, pp. 136 ss.

38. «Ausserordentliche wichtige Arbeit», dice de ella Cullmann, (*Christus*, p. 62, not. 3). Otros pasajes en que *Kümmel* viene positivamente citado: *Christus*, pp. 72, 130, 131; *Christologie*, pp. 41, 241, etc.—G. R. Beasley-Murray: *Jesus and the future*, London, 1954, p. 103, hace notar la dependencia: «Cullmann depende manifiestamente en una buena parte de la exégesis cuidadosa de Kümmel, sobre todo por lo que respecta a la demostración de un tiempo histórico previsto por Jesús entre su resurrección y su parusía».

3.—*En el «entretiempo» la Iglesia es la continuadora de la obra de Cristo:*

Sin embargo, donde la aportación de Cullmann a la escatología eclesiológica adquiere caracteres propios, por los que avanza nuestro autor sobre la que él llama «teología protestante oficial», es en la conexión íntima que establece entre este «entretiempo» que es el tiempo de la Iglesia, y la acción de Cristo en ésta. Cullmann no duda en afirmar que la Iglesia es en este período de intervalo la *continuadora de la obra de Cristo:* «Yo afirmo, dice, la idea de la continuación de la obra de Cristo en la Iglesia terrena, visible. A mi ver, es ésta una idea central en el Evangelio de Juan. Por mis anteriores publicaciones ha podido aparecer claro que yo tomo en serio la consideración de este tiempo presente, tiempo de la Iglesia, como perteneciente a la historia de la salud, que ha de venir, eso sí, normado por el tiempo apostólico, al que se extiende la revelación...» [39]. Es de nuevo en su *Cristología* donde Cullmann ha afirmado una vez más la continuación de la acción de Cristo en la Iglesia. Si el cristiano, tanto en su oración privada, como en el culto de la comunidad, invoca a Cristo como a Señor, «Kyrios», es porque tiene el sentimiento que le da la fe de que Jesús sigue viviendo, de que continúa su obra en la Iglesia y se comunica con nosotros [40].

—Pero ¿de qué tipo es según Cullmann la acción por la que se dice que Cristo continúa su obra en la Iglesia y, consiguientemente, que la Iglesia es la continuadora de la obra de Cristo?

Es ésta, en primer lugar, una acción de tipo *comunitario-cultual.* En la *vida* de la comunidad, y más en concreto en sus reuniones de *culto,* es donde los primeros cristianos experimentan esta acción actual de Cristo en la Iglesia. Recordemos a este propósito lo que Cullmann nos decía anteriormente sobre la experiencia cultual de la presencia del Señor en las asambleas eucarísticas. Así, por ejemplo, si los primeros cristianos pedían en las reuniones eucarísticas: «Ven, Señor», «Maranatha», era, dice Cullmann, porque la escatología de los primeros cristianos no era sólo una escatología «esperada», sino también «vivida» [41].

Culminando el culto cristiano en la celebración de los sacramentos [42], había de ser precisamente aquí en el culto sacramental donde se hiciese más sensible la experiencia de la acción de Cristo en su Iglesia. Así esta acción definida en un primer momento como cultual, se nos declara ahora

---

39. *Petrus,* p. 265. Con todo, Cullmann no cree necesario para la afirmación de esta continuidad tener que admitir la línea que va de Cristo a Pedro y a los Pontífices Romanos (cfr. *ibid.*). Sobre este particular diremos más abajo.
40. *Christologie,* p. 200.
41. *Christologie,* p. 218.
42. *Urchristentum,* pp. 32-33.

como acción *sacramental*. Para darnos cuenta de cuál sea la eficacia que Cullmann atribuye a esta acción sacramental de Cristo en la Iglesia, hemos de recordar lo que sobre los efectos social e individual del bautismo y de la Eucaristía decíamos en el capítulo de los sacramentos. Pero después hay que atender a un aspecto especial, peculiar de la doctrina sacramentaria de Cullmann, y que lanza mucha luz sobre el carácter de esta acción por la que Cristo continúa su obra en la Iglesia al presente.

«Los sacramentos, dice Cullmann, ocupan en la Iglesia el puesto que ocupaban los milagros al tiempo del ministerio terrestre de Jesús. Efectivamente, los sacramentos son igualmente milagros del Espíritu Santo. Es verdad que los milagros propiamente dichos siguen también dándose después de la resurrección de Cristo. Sin embargo, en el seno de ese Cuerpo de Cristo que llega a ser la Iglesia el día de Pentecostés, en el momento de la efusión del Espíritu Santo, los milagros del Espíritu se confunden cada vez más con la acción del bautismo y de la Santa Cena» [43]. Con estas palabras Cullmann ha establecido un par característico, sobre el que vuelve repetidamente en sus obras: es el par «*Wunder-Sakrament*» [44]. ¿Qué quiere significar Cullmann con este par?

Nuestro autor viene a establecer con él una proporción: los sacramentos son hoy a la Iglesia, en la virtud del Espíritu Santo, lo que los milagros eran a Cristo en su vida terrestre, en la virtud del mismo Espíritu. En el conjunto del pensamiento de Cullmann, la significación obvia de esta proporción es la siguiente: como por sus milagros Cristo, actuando la virtud del Espíritu Santo que moraba en él, obraba la transformación de las almas (perdón de los pecados...) y de los cuerpos (curaciones, resurrecciones...), así hoy la Iglesia sigue operando esa doble transformación, en la virtud del Espíritu, por los sacramentos. Tenemos, pues, dos pares en la proporción: «Cristo-Iglesia», «milagro-sacramento», y en ambos miembros de la proporción el Espíritu Santo media como virtud operativa. En cuanto al par «milagro-sacramento», vienen con él uno y otro puestos en el mismo plano. No es que la proporcionalidad que Cullmann admite entre los dos miembros la juzgue perfecta en todos los órdenes: A) *En el orden apologético*: al que se acerca a examinar esta proporción con el esquema de la apologética católica, le ocurre en seguida que, por lo que respecta al menos al valor apologético, tal proporción no puede establecerse, pues que a la maravilla que se obra por los sacramentos le falta al menos el carácter de signo sensible, necesario para su cognoscibilidad y enumeración a los criterios de la revelación. Si Cullmann con todo esta-

43. *La delivrance anticipée...*, p. 36.
44. A parte del lugar citado: *La delivrance...*, p. 36, Cullmann alude a este par, v. gr.: *Tauflehre*, p. 48; *Urchristentum*, pp. 71, 94; *La Tradition*. pp. 29, 36-37, etc.

blece la proporción del par «milagro-sacramento», aunque él ciertamente está ajeno a toda la problemática que este par puede suscitar dentro del campo apologético católico, creemos poder rectamente mantener esa proporción, justificándola desde el mismo campo de nuestra Teología Fundamental. Efectivamente, milagro y sacramento convienen en la nota objetiva de que lo «admirable» obrado en ambos, es algo que excede las fuerzas de la naturaleza creada y que, por tanto, en último término es efecto de una acción divina. En este sentido es recta la proporción establecida, aunque, como decimos, ulteriormente en el orden subjetivo de la cognoscibilidad, se vea el sacramento privado de la razón sensible de signo apologético. (En terminología de Santo Tomás, podríamos decir que el sacramento pertenece al género de milagros «de quibus est fides», y no es un milagro «ad fidei comprobationem», 3, q. 29, a. 1, ad 2).

Pero cuando Cullmann establece la relación «Wunder-Sacrament», lo hace más bien B) *En el orden dogmático,* que nosotros diríamos de causalidad sacramental. En efecto, junto al par «milagro-sacramento», está, como decimos el par «Cristo-Iglesia», y de ambos resulta el complejo de la proporción: como Cristo obraba entonces los milagros, así opera hoy la Iglesia los sacramentos. La proporción podría suscitar en el sistema sacramentario de la teología católica toda una complicada problemática de causalidad, v. gr.: de qué género es la causalidad de Cristo en los milagros y de cuál la de la Iglesia en los sacramentos, qué y cómo causan respectivamente los milagros y los sacramentos, etc.—En Cullmann, sin embargo, se da ausencia de una problemática de causalidad en este sentido. Es verdad que a propósito del problema: bautismo de adultos y de párvulos, que es el que motiva contra K. Barth toda la doctrina del autor sobre este sacramento —(como lo indica el título completo de su obra: *Die Tauflehre des Neuen Testaments.—Erwachsenen-und Kindertaufe*)—, Cullmann habla de un valor del bautismo *causativo* de la agregación del bautizado a la Iglesia, como a lugar en el que se le aplica la salud que nos mereció Cristo en su bautismo general [45]. Así lo sostiene en contra de la sentencia de K. Barth, para quien el bautismo no causa la aplicación de la salud, sino que sólo *declara* que al bautizado ésta le está ya aplicada por Cristo en el bautismo general de su muerte [46].

Con todo, no se puede examinar la proporción establecida por Cull-

45. *Tauflehre,* pp. 25-27.

46. Tiene, pues, para K. Barth el bautismo sólo un valor *declarativo* o *cognoscitivo.* Su fuerza es sólo una «cognitio des Heils», un «Bescheid sagen» que hace conocer a cada uno su salud en Cristo, pero «nicht eine kausative, nicht eine generative, sondern die kognitive Richtung hat», *Tauflehre,* p. 18. Por lo que, no pudiéndose dar en el infante este acto cognoscitivo y su correspondiente respuesta a él por la fe, viene K. Barth a negar el bautismo de párvulos.

mann impostándola en el marco de causalidad sacramental católico. Prueba palpable de ello es que, aun admitiendo en el bautismo una acción sacramental, niega con todo expresamente el valor «mágico» causativo del «opus operatum», atribuyendo en último término el causar del bautismo a la fe del bautizado, o, si éste no es capaz de ella, a la fe de la comunidad presente al bautismo (una fe no meramente «vicaria» por la del infante, sino que tiene a éste por objeto), y a la oración de la misma comunidad por el bautizado [47]

Cuando Cullmann establece la proporción de la que hablamos, nos persuadimos que su fin es otro. Bajo la forma externa de una proposición de causalidad sacramentaria, nuestro autor tiende últimamente —si interpretamos la proporción establecida dentro del conjunto de su pensamiento teológico—, a una afirmación de carácter *dogmático-eclesiológico:* Cristo que en su vida terrestre obraba los milagros por el Espíritu, es el mismo que hoy obra los sacramentos en la Iglesia por el mismo Espíritu. De donde concluye Cullmann que se da una *verdadera acción* de Cristo en la vida presente de la Iglesia por los sacramentos (y en general por todo otro cualquier modo de actuar de Cristo en la Iglesia) [48].

Si esa verdadera acción sacramental de Cristo no es de tipo causativo al modo católico, pero, contra muchos protestantes, tampoco es algo de tipo meramente declarativo, o de mero recuerdo. Es, por el contrario, algo que Cristo opera actualmente en la Iglesia, una «acción nueva» —«neue Handlung», como dice Cullmann en concreto del bautismo—, que tiene su eficacia actual en el consiguiente efecto concreto sacramental. Precisamente en esa verdadera acción de Cristo en la Iglesia, que, como decimos es sobre todo acción sacramental, consiste para Cullmann la continuación de la obra de Cristo en ella. Es ésta, como dice el mismo Cullmann en otra ocasión, la continuidad del Cristo histórico en el Cristo de la comunidad cristiana, continuidad que, como se echa de ver, tiene transcendencia suma en el orden eclesiológico. Según Cullmann, uno de los principales fines que tiene a la vista el cuarto Evangelio es trazar esta línea de continuidad, teniendo a la vista el aspecto concreto del culto primitivo [49].

Contra el miedo de muchos teólogos protestantes a plantearse el problema actual sobre la acción de Cristo en su Iglesia, dice Cullmann: «Es

47. *Tauflehre,* pp. 19, 31-32, 37-38, 48.
48. *Tauflehre,* p. 29.
49. *Urchristentum,* pp. 38-39. El título de la edición francesa da a entender la intención del autor de descubrir este aspecto en sus estudios sobre el cuarto Evangelio: *Les sacrements dans l'Evangile Johannique - La vie de Jésus et le culte de l'Église primitive,* Paris, 1951.
En otro sentido, otras apreciaciones teológicas sobre el par «Wunder-Sacrament», cfr. A. Ambrosanio, *L'Eucaristia...,* pp. 106 ss.

falta de sumisión al Nuevo Testamento el rehusar plantear, o negar 'a priori' el problema de la acción de Cristo y de los efectos de ésta en la vida presente de la Iglesia, bien se trate del bautismo o de cualquier otra acción. Y esto sólo por temor de caer en la interpretación 'católica', o aun quizás por miedo a una interpretación 'anglicana', o 'luterana'» [50]. Y en otra ocasión: «El hecho de que Cristo continúa su obra después de su glorificación no es, ciertamente, una invención 'católica', sino un pensamiento básico de todo el Nuevo Testamento. El Evangelio de Juan, por ejemplo, se ha escrito para demostrar esto» [51]. Afirmando la idea del «entretiempo» de la Iglesia, pone a la vez de relieve la continuidad de la acción de Cristo en ella: «Entre la resurrección de Cristo y la parusía no se da, dice, un foso insuperable. No existe una, por decirlo así, 'ausencia cristológica' (christologische Vakanz), durante este intervalo entre estos dos acontecimientos. Cualquiera que sea la duración de este entretiempo, la función mediadora de Cristo continúa en todo caso» [52].

4.—*Defensa contra otros autores de esta continuación de la obra de Cristo en la Iglesia:*

Cullmann no sólo afirma, sino que defiende contra otros autores esta continuación de la obra de Cristo en la Iglesia. En esto se opone expresamente al mismo W. G. Kümmel, a cuya exégesis, por otra parte, se reconoce deudor. Prueba una vez más de la sinceridad que caracteriza la obra de Cullmann.

En efecto, Kümmel conviene con Cullmann en la afirmación de un «entretiempo» previsto por Jesús entre su muerte y su parusía. Igualmente convienen ambos autores en reconocer en la persona de Cristo y en la obra durante su vida mortal un primer estadio en la realización del reino de Dios. Pero mientras Cullmann, como veíamos, dando un paso más, ve en el siguiente período del entretiempo la continuación de la realización de este reino llevada a cabo por Cristo en la Iglesia, Kümmel se niega a admitir este segundo estadio de la realización del reino en la Iglesia. Establece así Kümmel una solución de continuidad entre Cristo y su Iglesia. Esto es en Kümmel tanto más extraño cuanto que, como decimos, es él el propugnador de la previsión por Cristo de un tiempo intermedio. Kümmel sostiene que para Jesús se da una tensión entre futuro escatológico y tiempo presente. La misma tensión admite Kümmel que existe también para la comunidad primitiva. Sin embargo, afirma que la solución de esa

50. *Tauflehre*, p. 29.
51. *Christologie*, p. 199.
52. *Christologie*, p. 240.

tensión se lleva a efecto en ambos casos de diverso modo: la Iglesia primitiva la resuelve considerándose a sí misma como la realización presente del reino futuro, mientras que Jesús vió esta realización sólo en su persona y no en la Iglesia. De hecho, según Kümmel, en Jesús no podían darse simultáneamente ambas concepciones. Por aquí viene este autor a negar la autenticidad del logion de Jesús sobre la Iglesia (*Mt.* 16, 18) [53].

Cullman [54] lamenta que, después de haber establecido Kümmel el paralelo entre la concepción de Jesús y la de la comunidad primitiva, se fije más bien en las diferencias, y no en lo que convienen ambas concepciones. Cullmann hace notar estas conveniencias, demostrando al mismo tiempo que las divergencias a las que apunta Kümmel no tienen razón de ser. En efecto, Cullmann no ve contradicción en que Jesús, considerando incoada en sí la realidad del reino, tuviese al mismo tiempo a la Iglesia como ulterior realización de éste. Esto sería imposible en el caso en que Jesús hubiese creído en la irrupción del reino inmediatamente después de su muerte. Pero concuerda bien si Jesús previó un tiempo intermedio entre su resurrección y la parusía. Siendo Kümmel partidario de este entretiempo, Cullmann, con razón, no ve lógico que pueda negar Kümmel a Jesús la idea de una Iglesia en la que se continuase la realización del reino, incoada en su persona. Y consiguientemente no ve por qué se haya de negar la autenticidad de *Mt.* 16, 18. Por su parte, si la comunidad primitiva se consideraba a sí como realización del reino, esto no lo hacía, ciertamente, independientemente de la realización en la persona de Jesús. Por eso dice bien Cullmann: «No se da en esto contradicción alguna, sino que más bien la realización en la persona de Jesús nos lleva directamente a la realización en la comunidad, y viceversa, la realización en la comunidad nos remite a la realización en la persona de Jesús» [55]. Con esto Cullmann ha afirmado una vez más la continuidad entre Jesús y la Iglesia, esta vez apuntando incluso al método reversible de comprobarla.

5.—*Aprobación católica al «entretiempo» propuesto por O. Cullmann:*

Reflexionando sobre todos estos resultados a los que le han conducido sus investigaciones sobre el Nuevo Testamento, Cullmann se sorprende a sí mismo más cerca de las posiciones católicas, y lo confiesa con su sinceridad acostumbrada: «Por mi tesis desarrollada en «Christ et le Temps», lo mismo que por mis estudios sobre los sacramentos en el Nuevo Tes-

53. W. G. Kümmel: *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus*, «Symbolae Bibl. Upsal.», 1943. Cfr. *Petrus*, p. 186.
54. «Theol. Zeitsch.», 1 (1945), 147; id., *Christus*, p. 62, not. 3; *Petrus*, pp. 186-187.
55. *Petrus*, p. 218.

tamento me he acercado considerablemente al punto de vista católico. Y es que, en realidad, yo sostengo con fuerza la afirmación de que *por la Iglesia* la historia de la salud se continúa sobre la tierra. A mi juicio, es ésta una idea que se encuentra en todo el Nuevo Testamento, y que es pensamiento clave para la inteligencia del Evangelio de Juan. Igualmente soy de parecer que los sacramentos, bautismo y Eucaristía, ocupan en la Iglesia el lugar que corresponde a los milagros llevados a cabo por Jesús durante el tiempo de la Encarnación» [56].

No es ésta una impresión personal de Cullmann. A los católicos que leemos sus obras nos sorprende también gratamente ver que Cullmann está de acuerdo con nosotros en muchos puntos en los que normalmente habríamos de esperar, tratándose de un teólogo protestante, divergencia de opiniones. En concreto, la propugnación de un «entretiempo» en el que Cristo continúa su obra en la Iglesia y por la Iglesia, no puede menos de mover la aprobación de los teólogos católicos.

En su recensión de *Christus und die Zeit,* el P. Gaechter revela, entre otros este mérito de Cullmann: «El autor, dice, presta un servicio todavía mayor a la fe tradicional cuando nos expone ampliamente cómo el Nuevo Testamento prevé de muchas maneras una época propia, intermedia entre la obra redentora de Cristo y la parusía. Con la demostración de lo que él llama «heilsgeschichtliche Gegenwart», da Cullmann una respuesta oportuna al escatologismo» [57]. El P. Daniélou, hablando del mismo tema, hace notar el avance grande que supone el pensamiento de Cullmann: «La concepción de Cullmann, dice, sobre el período presente de la historia, es todavía más importante, puesto que supone un progreso inmenso sobre las concepciones de la escuela escatológica, y sobre K. Barth. Si la plenitud del Espíritu y la resurrección de los cuerpos se esperan para el tiempo de la parusía, no resta sino admitir que el Espíritu Santo se da ya en la Iglesia, y que ésta es el lugar donde se edifica actualmente el Cuerpo de Cristo por los sacramentos. Cullmann renueva aquí (en *Christ et le Temps*) los admirables puntos de vista desarrollados ya en otra ocasión («Le caractère eschatologique du devoir missionaire...») sobre la misión evangelizadora como misterio actual de la historia y sobre los sacramentos como «Wunder», obras maravillosas de Dios en el tiempo presente (cfr. «Urchristentum») [58].

---

56. *La Tradition,* p. 28. El de Cullmann, con todo, no pasa de ser, como él dice, un «acercamiento» a la posición católica. El mismo hace notar a renglón seguido, dónde se dan las diferncias por las que Cullmann no rebasa el campo protestante. En este caso es la sumisión que él hace de la Tradición a la Escritura, como a única fuente de la revelación.

57. «ZKTh», 69 (1947), 119.

58. «Dieu Viv.», n. 11, p. 147; cfr. etiam: *Christianisme et histoire,* «Études», 254 (1947), 174.

H. Schlier, por su parte, alaba este esfuerzo repetido de Cullmann en hacer ver que el Nuevo Testamento cuenta con el transcurso de un período final. Esta es también para H. Schlier una tesis «fundamental indiscutible» del Nuevo Testamento. El mismo confiesa que este ha sido el objetivo principal de su libro, al que da precisamente el título *Die Zeit der Kirche*, a saber, hacer ver que «desde la muerte de Cristo y su resurrección de entre los muertos, el mundo vive en la época de la señoría actual de Dios por la Iglesia, o lo que es lo mismo, que este tiempo es el tiempo de la Iglesia» [59].

6.—*Influjo de la concepción cullmanniana del «entretiempo» en los teólogos católicos:*

La concepción del «entretiempo» de la Iglesia no sólo viene bien acogida en el medio ambiente teológico católico —ésta es al fin de cuentas la posición católica tradicional en escatología—, sino que incluso, en la modalidad especial en que este «entretiempo» viene concebido por Cullmann, esta concepción ejerce visiblemente su influencia en algunos teólogos católicos. Congar, por ejemplo, escribe a veces bajo la impresión de la lectura de Cullmann, en concreto de *Christus und die Zeit*. Si él mismo no nos lo dijese [60], lo adivinaríamos fácilmente por la analogía de las concepciones. El tiempo de la Iglesia viene también en Congar caracterizado como período de «entretiempo», al que bautiza a su vez con el sugestivo nombre de «*temps d'entre-deux*»: «Jesús intercala, dice, entre el tiempo de su venida y la consumación de su obra en el reino, un tiempo intermedio en el que no piensan los judíos... Viene así delimitado un tiempo al que podemos llamar de «entre-dos», ya que se sitúa entre las dos venidas de Jesús, entre la Ascensión (Pentecostés) y la parusía, un tiempo que en cierto sentido pertenece ya al tiempo final, al régimen definitivo del Mesías venido, pero que sin embargo es todavía un prenuncio, un período de preparación, en espera de la consumación final» [61]. Congar alude frecuentemente a este tiempo de «entre-deux» describiéndolo de diversas maneras, y calificándolo también como el «tiempo de la Iglesia» [62]. Congar y Cullmann coinciden del mismo modo en la concepción del par «Iglesia-reino de Cristo», que Congar ilustra a su vez con la imagen de los dos círculos concéntricos, tomada, como él mismo

59. H. Schlier: *Die Zeit der Kirche-Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg i. B., 1956, pp. 310, 314.
60. Cfr. v. gr., *Jalons...*, p. 96, not. 24.
61. *Jalons...*, p. 96-97; id., *Vraie et fausse Réforme dans l'Église*, Paris, 1950, pp. 469 ss.
62. *Jalons...*, pp. 99, 111, etc.

indica, de Cullmann [63]. Y al hablar de los dos estadios del reino de Cristo, usa también la doble imagen de la batalla, decidida en la Cruz, y del «Victory Day» que será el día del triunfo final. «Sin darse cuenta, dice Congar, Cullmann ha usado de una comparación que aflora ya en los Padres y en los Escolásticos, y por la que él ha dado expresión feliz a un pensamiento tradicional, mediante una imagen muy elocuente para quienes han vivido las esperanzas y los combates de la última guerra mundial» [64].

El P. Dalmais, en un interesante estudio sobre el tiempo de la Iglesia [65], caracteriza cuádruplemente este tiempo eclesial; es tiempo escatológico, tiempo de recapitulación, tiempo de la misión, y tiempo sacramental. Aun disentiendo en algún punto de la concepción de Cullmann, y dando en otros visiones propias, está en algunos aspectos influenciado por las ideas de *Christ et le Temps,* obra a la que el mismo P. Dalmais reconoce como básica dentro del campo, cada día más estudiado, de la teología de la historia y de la revalorización del carácter histórico del cristianismo [66]. Como tiempo escatológico, el tiempo de la Iglesia se inicia, según Dalmais, con la resurrección en la que Cristo viene revestido de poder señorial, inaugurando así el período escatológico del «tiempo del Mesías»: «Cullmann, dice el mismo Dalmais, ha puesto bien de relieve el carácter paradójico de este tiempo, que se interfiere con el tiempo histórico, el cual prosigue su curso, indiferente en apariencia a una iniciativa tan radical». Porque, en realidad, «el acontecimiento pascual, como lo ha hecho bien notar Cullmann, constituye un nuevo estado de cosas, cuyas consecuencias es necesario ponderar» [67]. Considerado bajo el aspecto de la misión, el tiempo de la Iglesia lo ve también Dalmais puesto bajo el signo del mandato de la misión (*Mt.* 28, 19-20). «Y si, con Cullmann, hay que reconocer en la Iglesia misionera el obstáculo que retarda la manifestación del misterio de iniquidad y le obliga a no revelarse sino a su debido tiempo (2 *Thes.* 2, 6-8), hay que decir que el tiempo de la Iglesia viene ritmado por las vicisitudes de la misión, y que este mismo tiempo

63. *Jalons...*, p. 90, ss.; 156-158.

64. *Jalons...*, p. 102. Podríamos multiplicar las analogías entre ambos autores: Congar adopta también el que Cullmann llama doble movimiento de la línea de la salub (*ibid.*, p. 88), y se encuentra en un mismo punto de vista con Cullmann sobre el poder escatológico de transformación del Espíritu Santo en la Iglesia (*ibid.*, p. 104, not. 47): «une fois de plus je me recontre avec M. O. Cullmann»...). Congar habla también de la «medición sacerdotal de la Iglesia, en particular por los sacramentos, que en cierto sentido son como una continuación de los milagros del Evangelio»... (*ibid.*, p. 105, y not. 48), etc.

65. I. Dalmais: *Le temps de l'Église,* en «*1054-1954: L'Église et les Églises, nef siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident*». Chevetogne, 1955, tom. 2, pp. 87-104.

66. *Ibid.*, p. 87, not. 2.

67. *Ibid.*, pp. 88, 90.

de la Iglesia regula misteriosamente la prolongación de este período histórico, el cual, a su vez, impone al tiempo de la Iglesia sus demoras y sus limitaciones» [68].

L. Bouyer ve en Cullmann «uno de los teólogos protestantes más eminentes de la hora presente», y lo que en su obra exegético-escatológica más le impresiona es «la fuerza con la que ha sabido Cullmann mantener ese carácter plenamente real y a la vez esencialmente transitorio, 'in via' como diríamos nosotros, de la esperanza de la vida eterna que alienta a la Iglesia a través de la historia. La unión ineludible entre la fe y el régimen actual de los dones del Espíritu, la inseparabilidad de la fe y la esperanza sobrenaturales encuentran aquí formulaciones muy cerca de ser perfectas» [69].

Vemos, pues, la estima positiva que los teólogos católicos hacen de este «entretiempo de la Iglesia» que Cullmann propone, revalorando los datos neotestamentarios. Y es que, en realidad, con él tiene nuestro autor una valiosa aportación a la solución del problema exegético-dogmático de la escatología eclesiológica.

7.—*El «entretiempo» de la Iglesia y la Moral cristiana:*

Pero la proposición del «entretiempo» de la Iglesia extiende sus consecuencias más allá del orden exegético-dogmático hasta el orden moral. Otro de los méritos del sistema escatológico de Cullmann es precisamente haber sabido apuntar con tino a este difícil capítulo: escatología y moral [70].

¿Cuál ha de ser la posición del cristiano ante el mundo: opción por el mundo, o fuga de él? Si en la perspectiva cristiana de la línea de la salud continuase siendo centro la esperanza del futuro, podría la del cristiano ser una postura de renuncia de todo lo presente en espera de lo único central, lo porvenir. Pero la realidad es que el centro de esa línea se sitúa en el pasado: Cristo y su obra redentora. Por ésta es Cristo Señor de la Iglesia y del universo. Esta verdad fundamental de la soberanía de Cristo, que es norma de la fe de los primeros cristianos, no podía menos de normar también su conducta moral. Porque si el mundo entero ha sido regenerado por Cristo e integrado a su reino, es claro que el cristiano, que en la Iglesia se encuentra en el centro mismo de ese reino, no puede quedar indiferente ante las cosas que pertenecen al dominio de su Señor. Su conducta, pues, respecto de ellas no puede ser un mero ascetismo de renuncia. Por otra parte, la conciencia de que lo actual es sólo incoación

68. *Ibid.*, pp. 93-95.
69. L. Bouyer: *L'oeuvre exegetique d'Oscar Cullmann et le problème eschatologique*, «La Vie Intell»., 16 (1948), 22-24.
70. *Christus*, pp. 186-189, 199-205. *Le retour*, pp. 32-35.

acucia en el cristiano la esperanza de la plenitud futura del reino, y le enseña a vivir conforme a esa esperanza. Tenemos, pues, que aquel dualismo temporal entre lo «ya realizado» y lo «todavía no colmado», del que se le derivaban todas las características al tiempo presente, es el que determina también la línea moral de conducta en este «entretiempo» de la Iglesia. Esta no puede reducirse a una mera alternativa de opción o de renuncia del mundo. La situación moral del Nuevo Testamento es compleja y no admite soluciones simplistas. Cristo es Señor del mundo, y el cristiano sabe que, mientras dura el tiempo presente, el mundo es el marco en el que, por voluntad de Dios, viene encuadrada su existencia. Pero no debe al mismo tiempo olvidarse de la «figura» actual de este mundo que pasa (1 *Cor.* 7, 31).

San Pablo ha hecho muy bien notar esta complejidad escribiendo a los corintios: «Hermanos, el tiempo es breve. Resta, pues, que los que están casados obren como si no lo estuviesen, los que lloran como si no llorasen, los que se alegran como si no se alegrasen, los que compran como si no comprasen, los que usan de este mundo como si no usasen, porque la figura de este mundo pasa». Cullmann hace bien notar que en este texto, que a primera vista podría persuadirnos una negación plena del mundo, expresada en la repetida frase negativa «como si no...», el extremismo de una renuncia total viene atemperado con la admisión de un hecho positivo: no obstante los peligros que pueda traer consigo, el cristiano usa de las cosas de este mundo, y se casa, y se alegra, y compra, y llora... Y así debe ser. La moral del Nuevo Testamento no se norma, pues sólo por la esperanza de los bienes futuros, sino también por la fe en los bienes presentes ya realizados en Cristo. Desligada la esperanza del futuro de la fe en el pasado y presente de Cristo, deja esta esperanza de ser esperanza evangélica y se convierte en fiebre escatológica. Una esperanza así desorbitada inspira, por fuerza, una moral igualmente errónea de ascetismo de renuncia. Incluso puede llegar, como en la Iglesia de Tesalónica, a una moral de inacción. Los tesalonicenses habían dejado de trabajar, porque creían inminente el día del Señor, y tiene Pablo que disuadirles y exhortarles al trabajo (2 *Thes.* 2, 1 ss.; 3, 10). En realidad la esperanza cristiana del fin no es indiferencia por los valores terrenos, sino que, por el contrario, excita la acción en el mundo en orden al fin.

La norma de moral que inspira el carácter peculiar de la escatología neotestamentaria podría, pues, resumirse en esta fórmula: ni aceptación, ni rechazo del mundo, sino confrontación en cada caso con el Evangelio. Es la norma que rige la actividad concreta de los primeros cristianos. La cultura y las instituciones paganas no se admiten ni se rechazan en bloque, «a priori», sino que es siempre el Evangelio el que decide en cada caso. Pueden admitirse con tal que el señorío de Cristo venga en ellas respe-

tado, de lo contrario habrán de rechazarse [71]. Lo mismo se diga de la conducta del cristiano con el Estado. En este orden de cosas, el Estado, aun pagano, es algo querido por Dios. Se le debe por tanto en principio lealtad (*Rom.* 13, 1 ss.). Le compete con todo al cristiano una posición crítica respecto del Estado, cualquiera que éste sea, en orden a vigilar porque conserve el puesto («taxis») que le corresponde dentro de los límites que le impone la soberanía de Cristo. Pero cuando el Estado sobrepasa estos límites, arrogándose derechos que sólo competen a Cristo, se alía con las potencias enemigas del reino, y se convierte en bestia del abismo (*Apoc.* 13). El cristiano en este caso no podrá menos de enfrentársele. Cuando se le exige la confesión: «¡Kyrios Kaisar!», el cristiano habrá de confesar: «¡Kyrios Christos!», e incluso morir por esta confesión [72].

Derivada del doble carácter de la escatología neotestamentaria, ésta es la moral cristiana para este «entretiempo» de la Iglesia. Si se quiere, se puede incluso admitir la expresión de A. Schweitzer: «moral de ínterim», con tal que ésta venga entendida, no como moral de compromiso hasta la irrupción inminente del reino, sino como moral de intervalo que ejerce su influjo, con ese doble carácter, a lo largo de todo este periodo presente [73].

III.—¿EL «ENTRETIEMPO» DE LA IGLESIA FUE PREVISTO COMO CORTO POR JESUS?

1.—*Respuesta afirmativa de O. Cullmann:*

Simultánea a la previsión por Jesús de un tiempo intermedio entre su muerte y la parusía, que sería el tiempo de la Iglesia, hace Cullmann una segunda afirmación: en la previsión de Jesús, este tiempo habría de ser *corto*. Su duración no se extendía para Jesús a siglos, ni mucho menos a milenios, sino que sería sólo de algunos decenios. Esta brevedad es algo que cree Cullmann deber conceder a M. Werner [1]. La verdad de esta afirmación la da Cullmann como obvia y, al parecer, va para él implícita en la proposición neotestamentaria del «entretiempo». De hecho Cullmann alude siempre como de paso a esta brevedad, sin descender a una exposición

71. Sobre este tema cfr. O. CULLMANN: *Le christianisme primitif et la civilization*, «Verbum Caro», 5 (1951), 57-68.
72. Sobre este tema cfr. O. CULLMANN: *Der Staat im N. T.*, Tübingen, 1956.
73. Sobre la conducta moral del cristiano en el mundo, cfr., en el mismo sentido de Cullmann, la vía media que propone Congar entre «encarnacionistas» y «escatólogos»: *Jalons...*, cap. 9: «Au monde et pas du monde. Spiritualité et sanctification des laïcs engages dans le monde», pp. 561 ss., especialmente páginas 590 ss.

1. Cfr. *Christus*, p. 131.

concreta de los argumentos del Nuevo Testamento en que se funda [2]. Sólo encontramos indicaciones breves a este propósito. En su recensión al libro de Holmström, decía aduciendo el texto *Mc.* 13, 30: «No se puede negar que Jesús ha determinado una vez la fecha de la parusía, pero esta determinación ha resultado falsa» [3]. A hacer esta afirmación movía sin duda a Cullmann, como se desprende de su escrito posterior *Le retour du Christ* (1943), el que, a pesar de todas las recientes interpretaciones hechas de la palabra «generación» («genea») [4] —interpretaciones que por otra parte él confiesa que son laudables—, Cullmann no puede menos de descubrir en esa palabra un sentido cronológico. Para él, tanto en este «logion» como en los otros dos controvertidos: *Mt.* 10, 23 y *Mc.* 9, 1, Jesús alude a la generación *contemporánea suya.* Y si atendidas las interpretaciones diferentes que puede recibir *Mt.* 10, 23 y *Mc.* 13, 30, no se nos llega a imponer en estos dos textos ese sentido cronológico, Cullmann cree con todo que *Mc.* 9, 1 nos lo persuade. Es, pues, éste en definitiva el texto en el que se apoya nuestro autor para su afirmación de la brevedad del «entretiempo» [5].

Si en *Mc.* 9, 1 el término «*tines*», arguye Cullmann contra A. Schweitzer, excluye la parusía ya en vida de Jesús y da así lugar a un tiempo intermedio —(de hecho para que *sólo algunos* de los presentes vivan al tiempo de la venida del reino habría normalmente que dejar transcurrir al menos varios decenios de años)—, pero, por otro lado, el hecho mismo de que en esta ocasión subsistan *aún algunos* de los contemporáneos de Cristo, da a entender que ese tiempo intermedio habría de ser corto, es decir, de algunos decenios, y no de siglos o milenios.

Y no obstante, van pronto para dos mil los años de este «entretiempo». La dilación de la parusía ha convencido de error la previsión de Jesús de

---

2. Pasajes en los que aparece como de paso la afirmación de un «entretiempo» corto son, por ejemplo: *Le retour,* pp. 24-25, 28; *Petrus,* p. 226; *Das Wahre durch die ausgebliebene Parusie...,* p. 186; *Christologie,* p. 46, 47, etc.

Ultimamente, aun disentiendo fundamentalmente de la interpretación de E. Grässer, ha constatado sin embargo Cullmann, con frase gráfica, que está de su parte en este punto: «Se cae de su peso que Jesús no cuenta con un entretiempo que haya de durar por «muchas generaciones». No hacía falta que Grässer acentuase esta «*perogrullada*» (Binsenwahrheit), que no la discute ningún exégeta serio» (cfr. *Parusieverzögerung und Urchristentum,* «ThLZ», 83 (1958), 10 y passim en este artículo).

3. *La pensée eschatologique d'après un livre récent,* «RHPR», 18 (1938), 354.

4. Cfr. P. II, II, B, 1.

5. No queremos decir con esto que Cullmann se mueva a esta afirmación sólo movido por el texto de *Mc.* 9, 1. Como acabamos de insinuar un poco más arriba, la verdad de esta afirmación va para Cullmann implícita en el conjunto de la proposición evangélica del «entretiempo» y, según él, todo exégeta serio debe reconocerlo así. Sin embargo de los textos que Cullmann insinúa —más que aduce— en pro de esta brevedad, *Mc.* 9, 1 tiene para él una fuerza especial. Por eso examinamos en concreto este texto, para venir más tarde a rebatir la afirmación de Cullmann apoyándonos también en la idea general que se desprende de todo el conjunto evangélico (cfr. infra, 2, a).

un tiempo intermedio corto. ¿Tiene este hecho para Cullmann consecuencias teológicas graves? Nuestro autor dice que no. Importante era, en orden al problema de la Iglesia, que Jesús hubiese previsto un tiempo de intervalo. Supuesto éste, era sin embargo cosa sin importancia (belanglos) que hubiese calculado su duración de unos pocos decenios, más bien que de siglos. La razón es que la dilación del fin no origina cambio alguno en la división fundamental de las diferentes etapas de la línea de la salud. Es decir, esa dilación hará que el período actual de la historia de la salud se extienda más o menos, pero ella no origina un nuevo período que Jesús no hubiese previsto, y por lo tanto se conserva la división fundamental de las etapas saludables.

En cuanto al error que arguye en Jesús esta falta de previsión, éste se refiere sólo al «cuando» del fin. Es, pues, diríamos, un error de apreciación, de orden meramente cuantitativo, y que no afecta la substancia de la verdad según la cual Cristo sabe que la Cruz es el comienzo de la nueva economía, y que la parusía vendrá como corona después de un tiempo de realización. Por otra parte, de la cuestión del «cuando» el mismo Jesús confiesa no tener conocimiento (*Mc.* 13, 32). Además es éste uno de los elementos accesorios en la escatología del Nuevo Testamento.

2.—*Afirmación imposible desde el punto de vista exegético:*

La afirmación hecha por Cullmann sobre la brevedad del tiempo intermedio en la previsión de Jesús no puede menos de sorprendernos, tanto más cuanto que en su sistema se nos ha mostrado nuestro autor adversario decidido de la escatología consecuente. Porque en realidad, admitida esta brevedad, Cullmann debería lógicamente pasarse al bando de los escatólogos consecuentes. La irrupción que éstos defienden del reino a la muerte de Jesús, y la que tendría lugar, según Cullmann, unos pocos decenios después, no harían cambiar substancialmente el sistema escatológico de ambos. De hecho unos pocos decenios no serían suficientes para constituir una etapa permanente en la historia de la economía de la salud [6]. Ni se entiende cómo, aunque así fuese, los siglos en los que estos decenios vienen ya sobrepasados pudieran considerarse como un mero apéndice de ese período corto de unas decenas de años. Tanto más cuanto que esos siglos caen fuera de toda previsión de Jesús, que es quien, situado en el centro de la línea, está originando todas las etapas saludables. Cullmann debería

6. Máxime tratándose de una etapa tan importante como la presente, en la que la economía de la salud ha de ser aplicada a *todos* los hombres, de *todo* este tiempo intermedio. Si las otras etapas preparatorias duraron normalmente siglos, no se entiende fácilmente que la actual, tan importante, la prevea Jesús de sólo unos decenios.

pues, normalmente, venir a caer, si bien con sus características propias, dentro del grupo de los escatólogos consecuentes. Si no lo hace, y defiende con la originalidad y entereza que veíamos el tiempo presente como tiempo de la Iglesia y período auténtico en el que se continúa la historia de la salud, habríamos de atribuir esto a una feliz inconsecuencia.

a) *Mc. 9, 1:*

Dado el deseo de objetividad del que hace Cullmann norma para acercarse al Nuevo Testamento, nos diría nuestro autor que esta inconsecuencia, si de hecho se da en su raciocinio, tendría últimamente sus raíces en el texto sagrado. La brevedad de este «entretiempo» es, sin duda, algo que Cullmann ha creído leer en el Nuevo Testamento.

Y sin embargo estamos convencidos de que los siglos e incluso casi milenios que van ya de intervalo tienen perfecta cabida en la concepción que en el Nuevo Testamento se hace Jesús del «entretiempo». Proponíamos el argumento que, al parecer, hace a Cullmann más fuerza para su afirmación. Este venía a reducirse a *Mc.* 9, 1. El tratarse de uno de los textos tan discutidos y que han recibido diversas interpretaciones —a las que el mismo Cullmann reconoce sus aspectos verdaderos—, hace que su tesis no pueda sólidamente fundarse en este pasaje. «Hay algunos de los aquí presentes que no gustarán la muerte hasta que vean que el reino de Dios ha venido con poder» («basileian tou Theou elelythyian en dynamei») [7].

Cullmann interpreta este «reino de Dios venido con poder» del reino final que irrumpe en la parusía. Y como al tiempo de la irrupción de éste viven todavía algunos de los oyentes de Jesús, Cullmann deduce que el tiempo que mediará entre las dos venidas lo ha de haber previsto Cristo como corto. ¿Pero es esta la única recta interpretación del reino que viene con poder? ¿No se dan otras posibles interpretaciones, incluso más verosímiles que la aquí dada?

Conocidas son las clásicas interpretaciones de la exégesis católica: Estas pueden, brevemente, reducirse a tres:

Los Santos Padres interpretan ordinariamente esta venida de la transfiguración del Señor, que en los tres Sinópticos sigue inmediatamente a esta predicción de Jesús y es como su introducción. La gloria con que aparece Cristo en la transfiguración es un prenuncio de la gloria y poder regios con que aparecerá en su venida final. Esta es la interpretación unánime de los Padres Orientales hasta el siglo VIII. Los Padres Occidentales dan esta misma hasta S. Gregorio († 604), quien propone una

7. Los textos paralelos dicen: ...«hasta que vean al Hijo del hombre que viene en su reino» («erchomenon en te basileia autou») (*Mt.* 16, 28). O simplemente: «hasta que vean el reino de Dios» («ten basileian tou Theou») (*Lc.* 9, 27).

nueva exégesis. Fijándose en la fórmula lucana («ten basileian tou Theou» *Lc.* 9, 27), S. Gregorio interpreta la venida del reino de Dios de la propagación admirable de la Iglesia a los diversos pueblos gentiles. Esta interpretación la sigue S. Beda († 735), y viene después propuesta disyuntivamente con la anterior por los exégetas posteriores hasta el siglo XIII. Son estas también las únicas interpretaciones a las que hace alusión Santo Tomás comentando este pasaje. Ulteriormente se dan varias: Con San Alberto Magno, quien, sobre las anteriores, interpreta la venida del reino refiriéndola a la resurrección, tiene esta misma interpretación Cayetano. Dionisio Cartujano la interpreta de la ascensión del Señor. Con el P. Mariana empieza una nueva interpretación que siguen recientemente la mayor parte de los exégetas: la venida con poder del Hijo del Hombre en su reino se muestra en el juicio que Cristo falla sobre Jerusalén el día de su destrucción. Así Fillion, Knabenbauer, Lagrange, Felder, etc.[8].

A nuestro modo de ver, todas estas interpretaciones vienen implicadas en el pasaje que nos ocupa, tal como nos lo proponen los tres Sinópticos, y según eso la respuesta a cuál sea esa venida del reino de Dios con poder, ha de ser una más compleja. Si la venida en la transfiguración parece tener en contra suya la cercanía de este acontecimiento —sólo seis días lo separan de la predicción de Jesús (*Mc.* 9, 2)—, pero dado que este «logion» de Jesús precede en los tres Sinópticos a la narración de la transfiguración, parecen con ello indicarnos los tres Evangelios que, en la mente de Jesús, este hecho tiene algo de simbólico, prenuncio de la venida gloriosa del reino. Esta, a su vez comenzaría con la manifestación de la gloria de la resurrección y ascensión y, en general, de los acontecimientos pascuales. De hecho, en la resurrección irrumpe «con poder» («en dynamei») ese estado glorioso del reino (*Rom.* 1, 4) del que era sólo prenuncio la transfiguración, y que viene a substituir aquella otra condición humilde del reino en que Cristo, en su vida mortal, estaba aún revestido de la

---

8. Cfr. Billot: *La Parousie*, Paris, 1920; F. Segarra: *Praecipuae D. N. Jesu Christi sententiae eschatologicae*, Madrid, 1942; H. Dieckmann: *De Ecclesia*, n. 127; T. Zapelena: *De Ecclesia*[6], Roma, 1955, tom. I, pp. 64-70; J. Salaverri: *De Ecclesia*[4], 1958, p. 529. Un buen estudio monográfico sobre el problema escatológico en los Evangelios ha publicado últimamente disperso en varios artículos y revistas A. Feuillet: 1) *Le discours de Jesús sur la ruine du Temple d'après Marc XIII et Luc XXI*, 5-36, «Rev. Bibl.», 55 (1948), 481-502; id., 56 (1949), 61-62. 2) *La venue du Règne de Dieu et du Fils de l'homme d'après Luc. XVII*, 20-XVIII, 8, «Rech. Sc. Rel.», 35 (1948), 544-565. 3) *Le triomphe eschatologique de Jesús, d'après quelques textes isolés des Evangiles*, «Nouv. Rev. Theol.», 71 (1949), 701-722; 806-828. 4) *La synthèse eschatologique de Saint Matieu* (XXIV-XXV), «Rev. Bibl.», 57 (1950), 62-91; *id.*, 180-211. M. Brunec, *Sermo eschatologicus*: «Verb. Dom.», 30 (1952), 214-18, 265-77, 321-31; 31 (1953), 13-20, 83-94, 156-63, 211-20, 282-90, 344-51. Cfr. etiam F. Ceuppens: *Il problema escatologico nella esegesi*, en «Problemi e Orientamenti di Teologia Dommatica», II, pp. 975-1012. Especialmente el apartado II: *Il problema escatologico nel Nuovo Testamento*, ibid., pp. 987-1012. M. Schmaus: *Il problema escatologico del cristianesimo*, ibid., pp. 925-959.

forma de esclavo. Son los dos estados del reino que tan bien sabe oponer San Pablo en *Phil.* 2, 5-11. La propagación de la Iglesia, que sigue a los acontecimientos de Pascua, significa a su vez la venida del reino para los pueblos a los que se extiende el Evangelio. Todo esto lo verían muchos de los oyentes de Jesús. Más, algunos pocos, a los que directamente aludía Jesús, verían incluso confirmada esta venida positiva del reino, con el juicio que negativamente, por contraste a la afirmación del nuevo pueblo de Dios, sería hecho contra el antiguo pueblo de Dios, ahora prevaricador, sensibilizado materialmente en la destrucción de su Ciudad Santa. Jesús veía todo esto en un primer horizonte, y a esta venida del reino aludía en primer lugar cuando decía que algunos no morirían sin verla. Esto no excluye que, en un segundo horizonte, divisase Jesús la venida final, definitiva, del reino, precisamente por la connotación mutua que se da entre ambas venidas, y por aquella idea —tan cara por otra parte a Cullmann—, de que el comienzo de la realización del reino en Cristo y en sus dones mesiánicos había de tener su colmo en la venida al fin [9].

Dada, pues, la tradición unánime de la exégesis católica —a la que se unen a su vez no pocos de los exégetas protestantes— [10], en rechazar la interpretación meramente escatológica de *Mc.* 9, 1, creemos que este argumento no puede ofrecer base sólida para fundar sobre él la afirmación de la previsión por Jesús de un tiempo intermedio que se extendiese sólo a algunos decenios.

Pero es que además, creemos que concuerda mejor nuestra interpretación con todo el sistema de Cullmann. ¿No admite él también que con la Cruz y los acontecimientos pascuales comienza la realización del reino en esa su etapa gloriosa, «con poder», en la que Cristo, sentado a la diestra de Dios, es Señor de su Iglesia y del universo entero? El «tines» del «logion»

---

9. Ni se puede argüir para interprecar *Mc.* 9, 1 de la venida final del reino diciendo que, tanto en Marcos como en los otros dos Sinópticos, en el verso anterior se habla ciertamente de esta venida: Cristo que viene en la gloria de su Padre con sus ángeles. Si se advierte, *Mc.* 9, 1 viene introducido por un «kai elegen autois» que separa este logion del anterior. Si en Mateo y Lucas esta frase de separación desaparece, pero permanece la separación ideológica. Así, por ejemplo, mientras en *Mt.* 16, 27 se trataba de la venida del Hijo del hombre en la gloria de su Padre como *juez,* para dar a cada uno su merecido, en *Mt.* 16, 28 (lo mismo que en *Mc.* 9, 1 y *Lc.* 9, 27), no se dan trazas de tal juicio. Más, la misma expresión de Mateo parece poner en relieve antagónicamente estas dos venidas de Cristo: «erchesthai en te doxe tou Patros» (venida parusíaca), y «erchomenon en te basileia autou» (venida actual). Cfr. FEUILLET: *Le Triomphe eschatologique...,* pp. 710, 713-714.

10. Así por ejemplo H. B. SHARMAN: *Son of Man and Kingdom of God*[2], 1944, p. 99, e igualmente E. WALTER: *Das Kommen des Herrn II, Die eschatologische Situation nach den synoptischen Evangelien,* 1947, p. 96, interpretan *Mc.* 9, 1 de la destrucción de Jerusalén. Para J. W. BOWMAN: *The Religion of Maturity,* 1948, p. 250 ss. el reino de Dios viene cuando en esta generación muchos reconocen el señorío de Cristo. C. H. DODD: *The Parables of the Kingdom*[3], 1936, pp. 42, 53 ss., interpreta este pasaje de la realización actual del reino, etc. Cfr. W. G. KÜMMEL: *Verheissung,* p. 20, not. 25.

no debería hacer tanta fuerza en nuestro autor para que, en contra de toda otra probabilidad, le persuada a cortar de esa manera tan alarmante la previsión que Jesús tiene del futuro. A parte de que, de admitir la interpretación de Cullmann, tendríamos que Jesús, con su dicho, daría ocasión a sus oyentes para hacer algo que, a juicio también de Cullmann, Jesús mismo les había prohibido: especular sobre el fin.

b) *El conjunto evangélico:*

Pero es norma de sana exégesis, a la que se atiene también Cullmann, que un texto oscuro se esclarezca a la luz de todo su conjunto neotestamentario. Si *Mc.* 9, 1 no nos puede persuadir de la previsión por Jesús de un tiempo intermedio corto, el conjunto de textos que nos prueban la existencia del «entretiempo» exigen a su vez que éste sea de alguna extensión, tal que dé cabida en sí a todo este tiempo de la Iglesia.

Cullmann distinguía oportunamente, como veíamos (P. II, II, 3), entre la fundación y la edificación de la Iglesia por Jesús. Este período de edificación lo aplazaba Jesús para un futuro, al que él mismo aludía en aquel «oikodomesô» de *Mt.* 16, 18. Jesús no pone aquí cortapisas a ese período de edificación. Por otra parte, la envergadura del edificio es tal que no podía, ciertamente, ser obra de pocos decenios. Más, diríamos que, por su misma naturaleza, la edificación de esta inmensa catedral ha de permanecer incompleta y perdurar por siglos, mientras existan en el mundo hombres, piedras vivas que incorporar a esta fábrica inmensa de la Iglesia. Pedro mismo, a quien se dirigía la promesa de la edificación, interpreta fielmente en este sentido la mente de Jesús: sobre la piedra viva que es Cristo, «venís edificados también vosotros, como piedras vivas, para formar este edificio espiritual...» (1 *Pet.* 2, 5). Es, pues, necesario, que Jesús previese un tiempo que durase tanto cuanto hubiese piedras vivas que incorporar a la Iglesia.

En general, podemos decir que toda la nueva economía religiosa que Jesús trae consigo, tal como nos la proponen los evangelistas, supone en él la previsión de un tiempo intermedio largo en que esa economía se llevase a efecto. Las parábolas del reino, por ejemplo, nos confirman en ese proceso temporal por el que se llega progresivamente a la plena instauración del reino de Dios (*Mt.* 13, 1-52). En la heredad de la Iglesia, dilatada como el mundo, al día de la siembra de la buena semilla, sigue la noche en que siembra el enemigo la cizaña. Esta se descubre sólo al tiempo del crecer, y aun entonces se ha de esperar a la época de la recolección para separarla del trigo. Todo el proceso largo de la convivencia del bien y del mal en este tiempo intermedio, viene aquí visiblemente aludido por Jesús.—Bajo la metáfora de la pesca, se refiere a este mismo proceso la parábola de la red que se echa en el mar y viene llena con toda clase de peces, buenos y

malos, que sólo al final vendrán separados unos de otros.—A su vez, no es cosa de un día, ni siquiera de unos pocos años, el proceso por el que el grano de mostaza, tan minúsculo, llega a crecer hasta convertirse en árbol gigante en cuyas ramas vienen a anidar las aves del cielo. ¿No están aquí previstas por Jesús las diversas etapas de la extensión de la Iglesia a lo largo de la historia?

En concreto, el mandato de la misión nos cerciora de esta misma previsión de Jesús: «Se me ha dado todo poder en el cielo y sobre la tierra. Id, pues, por todo el mundo y haced discípulos a todos los pueblos... Y, mirad, yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos» (*Mt.* 28, 18-20). El poder que Jesús ha recibido del Padre lo traspasa aquí a sus apóstoles en orden a la misión. Es ésta una misión costosa: ganar para la causa de Jesús a *todos* los pueblos gentiles —(porque «muchos vendrán de Oriente y Occidente, de la parte del Aquilón y del Austro»... *Lc.* 13, 29; *Mt.* 8, 11)— enseñándoles... bautizándoles... Porque es costosa, será consiguientemente también una misión que ha de durar largo. Jesús mismo se lo da a entender cuando a los apóstoles y a sus continuadores en la labor evangelizadora les promete su ayuda día tras día hasta el final de este período presente.

Este texto, de gran importancia en la cuestión de la sucesión apostólica, no lo es menos en la cuestión que al presente nos ocupa. Que el tiempo que Jesús previó para la duración de su Iglesia es largo, no se puede dudar oyendo de sus labios el mandato de la misión. Cullmann, que aduce este texto como prueba de que Jesús previó un tiempo de la Iglesia [11], debería haber estimado que, en todo el complejo que supone la encomienda de esta misión, este tiempo no podía menos de ser previsto como largo por Jesús, con todo ese alcance temporal al que se extiende la visión profética de Jesús, cuando promete su asistencia hasta el final de los siglos. Que este alcance no lo descubra Cullmann en este texto nos extraña tanto más, cuanto que nuestro autor defiende, como veíamos, contra los Reformadores, que la tarea evangelizadora impuesta por Jesús a la Iglesia no queda satisfecha con la misión de los Apóstoles, y que ha de ser continuada por ella *en todo tiempo* [12]. No en vano sostiene Cullmann —y esta es otra razón por la que debería haber admitido la previsión por Jesús de un tiempo largo—, que la misión evangelizadora de la Iglesia es la que da su sentido a la etapa actual de la historia de la salud.

Vemos, pues, que, de haber sido plenamente consecuente, Cullmann habría leído en el Nuevo Testamento que el tiempo intermedio de la Iglesia no lo restringía Jesús a unas decenas de años, sino que para Jesús cabía

11. *Christus*, p. 143.
12. *Christus*, p. 147.

en él la amplitud de todo el período presente. De otro modo debería admitir que el tiempo actual y la realidad de la Iglesia que en él se da, es para Jesús algo que cae fuera de sus planes, «en cuyo caso no se comprende cómo pueda sostener Cullmann que Cristo continúa su obra en la Iglesia».

Esta misma es la razón por qué no puede apoyarse Cullmann en los argumentos de Kümmel, para este particular del tiempo corto. Porque si, como Kümmel, admite también Cullmann un entretiempo, pero, al contrario de Kümmel, este entretiempo lo admite Cullmann en la mente de Jesús como tiempo de la Iglesia, mientras que para Kümmel, como veíamos, no se da esa continuidad entre la persona de Jesús y la Iglesia.—Además, los textos que Kümmel aduce para probar esta brevedad y que él reúne en su libro bajo el título: *Die drängende Nähe des Endes* [13], prueban, sí, la *incertidumbre* del fin, e incluso una cierta brevedad del tiempo presente que exige estar en vela. Pero esa brevedad no la entienden los textos en el sentido de una inminencia escatológica, sino en el sano sentido que, dentro del sistema de una escatología «comenzada» pero «aún no colmada», tiene el tiempo presente de ser algo transitorio, abocado normalmente al fin. Son estos los textos en que Jesús exhorta a vigilar, v. gr.: *Mc.* 13, 33.37, a estar preparados esperando la vuelta del Señor ausente (*Lc.* 12, 36-38, 42-46; *Mt.* 24, 42.45-51), la vuelta del esposo en la parábola de las diez vírgenes (*Mt.* 25, 1-13), etc. Algunos de estos textos, anteriormente a Kümmel, los interpretaba el mismo Cullmann únicamente de la incertidumbre del hombre respecto del fin, por no estar en su mano sino sólo en la de Dios poner un término al tiempo presente [14]. A su vez, hay autores protestantes que interpretan algunas de estas parábolas simplemente del estar preparados para las diversas vicisitudes por las que ha de pasar el cristiano en esta vida, debido a la crisis que introduce en la historia la venida de Jesús [15]. Por su parte la exégesis católica no duda en relacionar algunos de estos pasajes con el juicio particular y la escatología *individual*. Así con Lagrange, Feuillet [16] aplica a la escatología individual las parábolas del siervo prudente (*Mt.* 24, 45-51; *Lc.* 12, 41-48), de las diez vírgenes (*Mt.* 25, 1-13; *Lc.* 19, 17-27). De estas parábolas dice que «no se relacionan con el discurso escatológico sino por la idea vaga común de la necesidad de la vigilancia», y que en ellas se nos da «una nueva concepción del juicio divino, que atañe, no a las colectividades, sino a las individuos, miembros del reino

13. Cfr. *Verheissung...*, pp. 47-57.

14. *Le retour*, pp. 21-22.

15. Así, según testimonio del mismo Kümmel (*ibid.*, p. 51, not. 124); Dodd (*The parables of the Kingdon*, pp. 154 ss.), con quien consiente J. Jeremías («ThWNT», IV, 1097); T. F. Glasson (*The second advent. The origen of the N. T. doctrine*², 1947, p. 93), C. W. F. Smith (*The Jesus of the Parables*, 1948, pp. 169 ss.).

16. *La synthèse eschatologique...*, «Rev. Bibl.», 57 (1950), 62-91.

fundado por Jesús, quienes son recompensados o castigados en la otra vida según sus méritos o deméritos personales» [17].

Precisamente en esta línea de la escatología individual nos podría venir dada la clave para la interpretación de los textos evangélicos que parecen hablar de la inminencia del fin. Por su muerte entra el cristiano en el campo de las realidades finales del reino de Dios. No es que queramos reducir toda la escatología neotestamentaria a mera escatología individual. Esto sería algo completamente errado, que acortaría la visión magnífica del Nuevo Testamento, según la cual el reino de Dios viene primariamente instaurado como algo social, colectivo. Por esta instauración deben trabajar los cristianos y especialmente los anunciadores del Evangelio. Por la venida de ese reino nos enseña Cristo a todos a orar en común: «¡Venga a nosotros tu reino!» (*Mt.* 6, 10; *Lc.* 11, 2). Sin embargo, estamos persuadidos de que todo el mensaje escatológico, que ha sido siempre la cruz de los exégetas, continuará siendo un enigma en muchos de sus puntos si, atendiendo sólo a una exégesis particularista de este o aquel texto, se descuidan los principios generales que deben regir la interpretación de estos textos particulares. El principal de éstos es, a nuestro modo de ver, el considerar la escatología neotestamentaria como *principio ascético de vida espiritual.* Tanto en el campo de la escatología social, como en el ámbito de la escatología individual, la venida del reino es un gran potencial de vida espiritual, un motivo poderosísimo que ha de espolear al cristiano a amar y a trabajar por la instauración del reino en sí mismo y en sus prójimos. Este motivo del reino que le enciende el amor, le hace también tener tenso el deseo. Por eso, porque lo que se ama se desea ver pronto realizado, de aquí que esté lleno el Nuevo Testamento de aquel sentimiento de espera que podría causar la impresión de un convencimiento de la inminencia material del fin. En realidad, se trata sólo de que tanto Jesús, como los apóstoles y la comunidad primitiva, hacen de la escatología principio de vida espiritual, siempre de cara a los verdaderos valores eternos que representa el reino de Dios. La proximidad de éste les ayuda a acentuar el deseo. Porque, en efecto, el reino está siempre cerca: el cristiano individuo sabe que con su muerte entra en las realidades finales, y, socialmente considerado, el reino que ejerce ahora Cristo por su Iglesia, por muchos que sean los años de este «entretiempo», tendrá también relativamente pronto su coronación en el reino de Dios final, porque para Dios mil años son como un día (2 *Pet.* 3, 8) [18].

---

17. Cfr. *ibid.*, p. 63.

18. En esta línea de la escatología como principio ascético de vida espiritual puede hallarse también la solución para aquella otra dificultad a la que apunta Cullmann (*Christus*, pp. 76-77) sobre un error de los Apóstoles acerca del fin, error que viene más tarde corregido por ellos mismos en el Nuevo Testamento, ante la constatación de la dilación de la parusía (1 *Thes.* 4, 15 coll. 2 *Cor.* 5, 1 ss.; 2 *Pet.* 3, 3 ss.). Así, por ejemplo, en aquella descripción del fin

3.—*La previsión por Jesús de un tiempo corto imposible desde el punto de vista dogmático:*

Pero si exegéticamente pudiese haber lugar a duda, ésta se desvanecería plenamente al considerar nuestro problema desde el punto de vista *dogmático*. Un error en la previsión del fin argüiría contra la ciencia de Jesús: tanto contra la ciencia humana del Dios-Hombre, cuanto, sobre todo, contra la ciencia divina del Verbo.

Es doctrina común en la teología católica, que el entendimiento humano de Jesús, asumido por el Verbo, poseía la ciencia «beata», es decir, la misma ciencia que poseen los bienaventurados en el cielo, consistente en la visión beatífica de Dios. Gracias a esta ciencia, conocía Jesús todas las cosas que Dios mismo conoce con la llamada «ciencia de visión». Así, pues, tenía conocimiento de lo pasado, presente y del futuro. Había de conocer por tanto el futuro de la parusía, y en concreto aquella circunstancia temporal del «cuándo» de su irrupción [19]. Pero si, prescindiendo de la problemática que suscita la doctrina escolástica sobre las diferentes clases de ciencia humana y el objeto al que, en Jesús, se extiende cada una de ellas, nos atenemos a su ciencia divina, creeríamos obvio que todo cristiano, no sólo católico, sino también el protestante que hiciese profesión de fe en

---

a la que desciende San Pablo escribiendo a los tesalonicenses (1 *Thes.* 4, 13-17) ¿no es primario el principio ascético que quiere inculcarles? No deben entristecerse por haber perdido con la muerte a los seres queridos (v. 13), pues que al fin tendremos todos el consuelo de juntarnos con el Señor, para estar siempre con él (vv. 17-19). Y si, como Jesús (*Mt.* 24, 42-44), dice San Pablo a renglón seguido a los tesalonicenses que el Señor vendrá como ladrón en la noche, ¿no hace esto para exhortarles al sano principio ascético de la vigilancia cristiana? Como hijos del día, no deben dormir sino vigilar (1 *Thes.* 5, 6 ss.). Y esta vigilancia no la motiva la preocupación de la parusía inminente. De hecho, en su segunda carta (2 *Thes.* 2, 1 ss.), el mismo Pablo procurará deshacer las malas inteligencias que en este sentido han hecho los tesalonicenses de su carta primera. No insta la parusía (2 *Thes.* 2, 2), y entre otras cosas que retienen su venida está la tarea de la predicación del Evangelio. (Así según la interpretación del mismo Cullmann sobre el «katechoon -on», 2 *Thes.* 2, 6-7). La vigilancia a la que les exhortaba en su carta primera se refería al cuidado, como hijos de la luz, de andar siempre alerta en el ejercicio de las virtudes: la fe, la esperanza, la caridad, en orden a la consecución de nuestra salvación en Cristo (1 *Thes.* 5, 8-9).

19. La existencia en Jesús de la ciencia «beata» es considerada por todas las escuelas católicas como doctrina «común y cierta en teología». Un decreto del Santo Oficio (7 junio 1918) establece que las dos proposiciones siguientes, una contra la existencia y otra en contra de la perfección de la ciencia «beata» de Jesús, «non posse tuto doceri», a saber: «Non constat fuisse in anima Christi inter homines degentis scientiam quam habent beati seu comprehensores. Nec certa dici potest sententia, quae statuit animam Christi nihil ignorasse, sed ab initio cognovisse in Verbo omnia, praeterita, praesentia et futura, seu omnia quae Deus scit scientia visionis» (D. 2183-2184). Argumentos en pro de la existencia y perfección de esta ciencia, cfr. GALTIER: *De Incarnatione et Redemptione*, Paris, ¹1947, nn. 327-330. Cfr. *ibid.*, sobre la ciencia «per se infusa» y la ciencia «adquirida» de Cristo. Sobre la ciencia humana de Jesús, cfr.: *S. Th.* 3, q. 9-12; «Salmanticenses», d. 17-22; A. MICHEL: *Science de Jésus Christ.*, «D. T. C.», 14, 1628-1665.

la divinidad de Cristo, debería librar al Verbo encarnado de toda ignorancia, cuanto más del error. Ignorancia y error repugnarían a su sabiduría infinita.

Esta conclusión, que es ineludible puestas las premisas de la *Cristología* católica, ¿lo es del mismo modo en la suposición de una *Cristología* protestante, más en concreto, luterana, como parece sería la de Cullmann? Al llegar a este punto ocurre hacer dos preguntas: ¿Admite Cullmann la divinidad de Jesucristo? Y si la admite, ¿qué sentido puede tener para él esta divinidad de la que nos asegura a ciencia cierta que se ha de conjugar con un error tan craso —porque craso es el error, aunque se le intente quitar importancia— como es una excedencia casi de milenios en la previsión por Jesús del «entretiempo» de la Iglesia? [20].

Que Cullmann admita de algún modo la divinidad de Jesucristo nos lo persuade fácilmente la lectura de sus obras [21]. A esta afirmación viene el autor de diversas maneras sobre todo en su *Cristología*. El título de «Kyrios» con el que confiesan los primeros cristianos la soberanía de Cristo, les hace venir a la confesión de su divinidad, y a aplicar a Jesús todos los títulos que el Antiguo Testamento atribuye a Dios. La exaltación de Jesús en su resurrección («hyperypsosis», *Phil.* 2, 9), hace que, debajo de la «forma de esclavo» que la encubría, descubran los primeros cristianos aquella «forma de Dios» que se daba ya en Cristo desde el principio [22]. A la misma conclusión de la divinidad de Cristo le llevan los títulos alusivos a la preexistencia de Jesús: «Logos», «Hijo de Dios», «Dios», de los que trata Cullmann en la cuarta parte de su *Cristología*. Por muchas, baste una cita en la que del contenido teológico de todos estos títulos cristológicos, viene Cullmann a la afirmación de la divinidad de Jesucristo. Introduciendo el capítulo en el que el autor se ocupa con el título «Theos», dice así: «De todo lo que llevamos dicho en la valoración cristológica de los títulos «Kyrios, - Logos - e Hijo de Dios», veníamos ya a deducir que, partiendo de las concepciones cristológicas que suponen estos títulos, Jesús *podía* en todo caso venir designado en el Nuevo Testamento como Dios. Ya veíamos en qué sentido: bien fuese como el Señor divino que, desde su exaltación, gobierna al presente la Iglesia, el universo y la vida de cada individuo (Kyrios), ya como el reve-

---

20. Para disminuir la importancia de ese error, Cullmann recurre a la distinción entre elementos «accesorios» y «normativos» en el mensaje escatológico de Jesús. Pero es claro que esto no soluciona la dificultad. La dificultad que obsta contra la ciencia divina de Jesús no es la cantidad o cualidad del error, es decir, que sea éste mayor o menor, en cosas accidentales o esenciales, sino el hecho mismo de que un tal error se dé, o incluso se pueda dar en él. La razón es la incompatibilidad esencial de la sabiduría infinita del Verbo encarnado con toda especie de error.

21. Cfr. v. gr., *Les premières confessions...* y sobre todo su *Cristología*.

22. *Christologie*, apartado 4.º al título «Kyrios»: *Kyrios Christos und Gottheit Christi*, pp. 241-244.

lador eterno que se comunica desde el principio (Logos), ya como quien quiere y obra en plena unidad con el Padre, de quien viene y a quien vuelve de nuevo (Hijo de Dios). El mismo concepto de «Hijo del hombre» nos apunta en su raíz última a la divinidad de Jesús, en cuanto que se nos muestra aquí Jesús como la única y verdadera «imagen de Dios». Por tanto, a la pregunta si el Nuevo Testamento enseña la divinidad de Cristo, se ha de responder fundamentalmente con una afirmación» [23]. Es, pues, claro que Cullmann pertenece al grupo de teólogos protestantes que hacen profesión de fe en la divinidad de Jesucristo.

Ocurre, sin embago, pasar a la segunda pregunta: Pero ¿en qué sentido entiende Cullmann esta divinidad? Porque a renglón seguido del testimonio que acabamos de aducir, arguye el autor contra una divinidad entendida en el sentido de lo que él llama «especulación griega» sobre substancia y naturalezas, modo de concebir la *Cristología* contra el que amonesta repetidas veces [24]. Con esto Cullmann se opone abiertamente a la doctrina del Concilio Calcedonense. A esta oposición le lleva, como él mismo no se cansa de repetir, la persuasión de que tal doctrina es elaboración griega, ajena al Nuevo Testamento, donde la *Cristología* es esencialmente historia de la salud, relación histórica del hecho por el que Cristo nos salva. Esa *Cristología* nos habla de las funciones que ejercita Cristo en orden a nuestra salud. Por eso, si no se diese una historia de la salud, dice, no tendría sentido el hablar de la divinidad de Jesús. Captada, pues, desde el Nuevo Testamento, la *Cristología* es solamente «*funcional*», y es un absurdo toda especulación sobre naturalezas [25].

No es de este lugar el entrar a fondo en la problemática que suscitan estas afirmaciones de Cullmann. En orden a la dificultad que nos ocupa, queremos solamente llamar la atención sobre ese que el autor llama aspecto *funcional* de la *Cristología*, porque quizás se nos dé en esa dirección la clave para entender cómo en la mente de Cullmann sea posible una confesión de la divinidad de Cristo copulada a la afirmación de un error en su ciencia divina.

Es sin duda mérito de Cullmann, como lo hemos hecho notar, el haber puesto de relieve el aspecto histórico de la revelación, considerando ésta en el valor que tiene como historia de la salud. El Nuevo Testamento es ante todo la «Buena Nueva» de la obra redentora de Cristo, por eso dice bien

---

23. *Christologie*, p. 314.
24. Cfr. v. gr., entre otras: *Christologie*, p. 9, 243, 273, 314, 336.
25. «Ohne eine göttliche Heilsgeschichte hätte es keinen Sinn, von der 'Gotheit' Jesu zu sprechen»..., p. 314; «Christologie ist nicht Naturenlehre, sondern Lehre von einem 'Geschehen'», p. 9; «Es gibt nur funktionelle Christologie», p. 336. El término «divinidad» —así entre comillas—, lo usa Cullmann no por persuasión (¿se le ocurre también especulación griega?), sino sólo «por usar una expresión de la dogmática posterior», hoy día en uso (*Christologie*, p. 242).

Cullmann que una *Cristología* neotestamentaria tiene necesariamente que ocuparse con ese obrar redentor. Sin embargo va Cullmann más allá de lo justo cuando nos limita a la consideración de una *Cristología* meramente funcional, viniendo así a prohibirnos el que nos levantemos de la obra a la consideración de la naturaleza del que obra. Porque si el obrar es una consecuencia del modo de ser del que obra —«operari sequitur esse»—, de una obra divina redentora de Cristo, si es divina en su verdadero sentido, podemos con razón deducir la naturaleza divina de Cristo que la obra. Ni se diga que es este modo de pensar ajeno al Nuevo Testamento, porque, aun siendo verdad que formal y explícitamente la reflexión sobre las naturalezas en Cristo se da cuando la *Cristología* cae bajo el influjo del pensamiento greco-latino, sin embargo esta reflexión no la prohibe el Nuevo Testamento. Más, en él se nos da ya la semilla que llevará a esa reflexión en un legítimo desarrollo dogmático posterior. El Evangelio de San Juan, sobre todo, nos muestra a Jesús uno con el Padre, no sólo en su obrar, sino en su mismo ser: «Yo y el Padre somos una misma cosa» (*Jo.* 10, 30). Y el Prólogo (*Jo.* 1, 1) se abre con frases que son, como tiene que confesarlo el mismo Cullmann (*Christologie,* p. 271), expresiones que se refieren al mismo ser del Logos en su preexistencia antes de la creación. En este sentido hace notar atinadamente R. Schnackenburg: «El Jesús que nos ofrece San Juan se nos muestra uno con el Padre, no sólo en su obrar, sino también en su misma naturaleza; su existencia en el Padre antes de la creación del mundo (*Jo.* 1, 1) no es sólo una expresión funcional, su 'divinidad' no es una mera alusión a su actividad reveladora, su 'exaltación' no nos indica sólo un ejercicio del poder de Cristo, sino que nos recuerda al mismo tiempo que es un volver a recuperar el señorío que Cristo tuvo ya antes de la creación (*Jo.* 17, 5.24). Por tanto la «Cristología de la Encarnación» que nos ofrece San Juan no puede entenderse en un sentido puramente funcional, y abre en realidad el camino a un desarrollo dogmático posterior» [26].

Porque si, por el contrario, hubiésemos de limitar con Cullmann el valor de la *Cristología* neotestamentaria a ese aspecto «funcional», de relato histórico de las obras o funciones que dentro de una historia de salud Cristo lleva a cabo para nuestra redención, ¿no vendríamos con esto a dimidiar lastimosamente la verdad cristológica? En este caso habría que rechazar de la *Cristología* del Nuevo Testamento toda verdad que no se refiriese a un hecho histórico de Cristo en relación con una acción suya exterior redentora. Se nos pondría, pues, en entredicho toda verdad acerca de Cristo que sobre la historia se remontase a una «metahistoria», es decir, toda

26. «Biblische Zeitsch.», 3 (1959), 146. R. Schnackenburg refiere a este propósito al estudio de A. Grillmeier: *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon,* en «Das Konzil von Chalkedon», I, 5-202.

verdad de tipo ontológico, metafísico, y habríamos de conformarnos con una «fenomenología» de Cristo, sin poder adentrarnos en el conocimiento íntimo de su persona. La *Cristología* vendría, pues, reducida a un mero «*historicismo fenomenológico*».

Así las cosas, es fácil advertir el peligro en que viene puesta la misma *validez* de la obra redentora de Cristo, ya que ésta nos redime, no primariamente por ser una *función* cristológica, sino ante todo por venir operada por una *persona humano-divina*, Dios y hombre a la vez. A su vez, dado este historicismo fenomenológico, en la imposibilidad de descubrir en el fenómeno del hecho divino redentor a la persona divina que lo está operando, es fácil venir a caer en una concepción dualista por la que el hombre Cristo obra esas funciones de nuestra redención como instrumento del Verbo que se esconde detrás del hombre. En este caso la obra de Cristo es divina, no porque la lleve a cabo un Hombre-Dios, sino sólo por aquella relación extrínseca de venir realizada por Dios que se esconde en el hombre. En una concepción dualista de este género podría tener explicación más fácilmente el caso en que por deficiencia, no de Dios, sino del hombre instrumento deficiente, se deslizase en el obrar del hombre alguna imperfección que de otro modo repugnaría a una obra llevada a cabo sólo por Dios.

La objeción que movemos contra Cullmann, ¿podría encontrar en este sentido una vía de solución? ¿El error que supone la previsión por Jesús de un entretiempo corto, siendo error del hombre, podría simultanearse en Cristo con la realidad de su divinidad, pues que ésta es propiamente divinidad del Verbo y no del hombre Jesús de Nazareth?

Salta a la vista cómo una solución que apuntase en este sentido sería plenamente opuesta al dogma católico de la unión hipostática. Al venir rechazado éste por Cullmann, ¿no nos da pie para sospechar que su solución apunta en un sentido dualista? Por aquí vendríamos a su vez a descubrir cómo, aun haciendo Cullmann profesión de fe, como nosotros, en la divinidad de Cristo, de hecho bajo su fórmula de fe se da un contenido dogmático que no es el nuestro, más que juzgado desde el punto de vista de la *Cristología* católica habría de llevar a una negación de la divinidad de Jesucristo [27].

---

27. ¿Somos injustos al hacer recaer sobre Cullmann esta sospecha? Ante todo confesamos que un confronte exacto de la *Cristología* de Cullmann y la nuestra requeriría un estudio más a fondo del autor, estudio, por otra parte, en el que no es siempre fácil reducir a línea clara de precisión dogmática las afirmaciones del exégeta protestante. El tema sobre la divinidad de Cristo según Cullmann podría dar lugar, sólo de por sí, a un amplio trabajo.—En una recensión crítica de su *Cristología*, R. Weijenborg (*Christologia Novi Testamenti secundum O. Cullmann*, «Antonianum», 33 (1958), 141-153), viene a la conclusión de que en la doctrina de Cullmann Jesús no es sino un mero hombre, a quien podemos llamar Dios, no porque en realidad lo sea, sino porque en su obrar por la salvación de los hombres se conforma a lo que el mismo Dios quiere y obra: «Cum

En conclusión: tanto como alabábamos en Cullmann su proposición de un tiempo intermedio para la Iglesia, tanto nos preocupa su afirmación de la brevedad de este entretiempo en la mente de Jesús. Y si esta afirmación, hecha de pasada, no llega a tener en el conjunto de la obra de Cullmann consecuencias prácticas desastrosas, es por aquella feliz inconsecuencia a la que anteriormente apuntábamos. En realidad, puesta la premisa del tiempo corto, debería Cullmann concluir exegéticamente a una escatología consecuente, y dogmáticamente a la negación de la divinidad de Jesucristo.

IV.—LA SOLUCION DE CONTINUIDAD ENTRE EL TIEMPO APOSTOLICO Y EL TIEMPO DE LA IGLESIA

1. *Continuidad sacramental entre ambos:*

Es mérito de la Eclesiología escatológica de Cullmann el que, al caracterizar el tiempo presente como «tiempo de la Iglesia», lo considera como *una unidad* en la historia de la salud, una etapa saludable que, arrancando del «kairos» central de Cristo, corre a lo largo de este «kairos» de la Iglesia y tiende a la plenitud del «kairos» final. El protestantismo oficial, por el contrario, se estaciona en ese «centro del tiempo» que viene constituído por Cristo y su obra redentora. La relación que este «kairos» central guarda con el siguiente de la Iglesia es para este protestantismo meramente extrínseca. Para él, estos dos momentos saludables de Cristo y de la Iglesia, no llegan a fundirse en una unión íntima que tenga como expresión la determinación en la historia de la salud de una nueva etapa saludable: la *cristológico-eclesial*. En realidad, para el protestantismo oficial la salud es meramente cristológica. Es esta la concepción «*vertical*» de la economía de la salud, según la cual, la salud viene directamente de Cristo al individuo. Por ésta se rechaza toda otra concepción «*horizontal*» de economía de salud por intermediarios.

Jesus —interpreta Weijenborg—, in vita sua terrestri et in vita sua incorporali hoc intendit et perficit, quod ipse Deus pro salute hominum ceterarumque creaturarum intendit et agit, ideo agere Jesu agere Dei vocari, et quatenus agere Jesu et Dei esse eorum est, Jesus homo Deus est (*Christologie*, p. 271). Revera autem Jesus non est Deus...». Y un poco más adelante, en relación con el título «Hijo del hombre» (*Christologie*, p. 198): «Jesus... est purus homo, qui propter actus suos Deum revelantes vel mythologice 'homo divinus' vel theologice 'Deus' dici potest» (cfr. *art. citado*, pp. 149-150). Otros muchos errores, o como Weijenborg los llama «colluvies haeresum» (!) ve el censor asomarse más o menos veladamente a la Cristología de Cullmann: adopcianismo, modalismo, docetismo, gnosticismo, luteranismo, panteísmo... No podemos compartir el juicio del censor, que nos parece exagerado y negativo. La impresión general del lector católico ante la *Cristología* de Cullmann es positiva, salvas las consiguientes reservas (cfr. v. gr., P. Benoit, «Rev. Bibl.», 65 (1958), 268-275; R. Schnackenburg, «Biblische Zeitsch.», 3 (1959), 144-147).

Plenamente diversa es la posición de Cullmann. Le hemos oído repetir que éste es el «tiempo de la Iglesia». «Este tiempo de la Iglesia, dice, forma parte de la historia de la salud. Queremos expresamente hacerlo resaltar frente a una posición protestante estrecha que no reconoce al tiempo de la Iglesia ningún valor «*sui generis*» en la historia de la salud, y que no admite ninguna otra posibilidad de ser cristiano que la que consiste en vivir en el tiempo pasado de la Encarnación de Jesucristo y de los Apóstoles. Esto es desconocer que Cristo reina actualmente, y que la Iglesia es el centro de su reino universal» [1]. Se da, pues, para Cullmann una integración del tiempo de la Iglesia en la historia de la salud. A hacer esta integración le mueve el hecho de que «*por la Iglesia* la historia de la salud continúa su curso sobre la tierra» [2]. La característica que para Cullmann tiene la Iglesia de ser la *continuadora de la obra salutífera de Cristo es,* pues, el lazo íntimo que trae a unión el «kairos» de la Iglesia y el «kairos» central, operando con esto una vinculación entre ambos que nos hace considerar el período presente como una unidad, una única etapa de salud que fluye de Cristo, en su primera venida, y que confluirá en Cristo al final, en su parusía.

La continuación de la obra de Cristo en la Iglesia y por la Iglesia, la concebía Cullmann, como veíamos, de tipo *sacramental.*

A la Iglesia atribuye Cullmann una función verdadera de mediación en la aplicación de las gracias que nos manan de la obra redentora de Cristo, por medio de los sacramentos. Recordemos aquel par «Wunder-Sakrament» del que hablábamos más arriba. Cullmann reconoce la mediación de la humanidad de Cristo respecto de los milagros de su vida terrena, y en un plano paralelo de mediación pone él la intervención de la Iglesia respecto de estos nuevos milagros que Cristo opera hoy en ella, en la distribución de la gracia por los sacramentos.

2.—*Discontinuidad que importa la doctrina de Cullmann sobre la sucesión y tradición apostólicas.*

El lazo de continuidad sacramental que une para Cullmann el tiempo de la Iglesia al que él llama «tiempo de la Encarnación» o «tiempo apostólico», nos daba esperanzas de que la continuidad establecida por nuestro autor entre estos dos tiempos habría de ser completa, extendiéndose también a otros aspectos, como son, sobre todo, la *sucesión y tradición apostólicas.* Sin embargo, su esquema protestante ha impedido a Cullmann llevar esa continuidad más allá de la esfera sacramental. Para Cullmann

1. *La Tradition,* p. 31.
2. *Ibid.,* p. 29.

no se dan, propiamente hablando, ministros sucesores de los Apóstoles, ni es la Iglesia la depositaria de la tradición apostólica, viviente en ella, y que, garantizada por su magisterio infalible, ha de trasmitirse de generación en generación hasta el fin. Con esto ha roto Cullmann la continuidad entre la era apostólica y la nuestra. Se da un hiato entre el tiempo de la Encarnación y nuestro tiempo, que normalmente hablando, no podría considerarlos Cullmann como formando la unidad de una única etapa en la historia de la salud.

Las características que Cullmann hace confluir en el centro del tiempo, formado por Cristo y los Apóstoles, son tan personales de éstos, que vienen a hacer del tiempo apostólico un tiempo único, irreductible al tiempo de la Iglesia.

En efecto, de esencia del Apóstol es, según Cullmann que haya recibido una encomienda *directamente* del Señor, bien en su vida mortal, bien sea del Señor resucitado. Después de la resurrección, esta encomienda se sintetiza en dar testimonio de este hecho glorioso. Es menester, por tanto, que el Apóstol sea un *testigo ocular* del Resucitado (*Act.* 1, 22; 10, 41; 1 *Cor.* 9, 1). Para ser Apóstol especial, del grupo de los «Doce», se requiere, sobre éstas, la condición de convivencia con el Señor en su vida terrena (*Act.* 1, 21). Todas estas condiciones que se dan en los Apóstoles son, como se echa de ver, algo único, irrepetible. Testigos oculares de la vida y resurrección del Señor pudieron darse sólo entonces y no se pueden volver a repetir. A su vez, siendo los Apóstoles el fundamento de la Iglesia (*Eph.* 2, 20; *Apoc.* 21, 14), se comprende que sea también éste un fundamento único. En este oficio de fundamento, no pueden los Apóstoles ser suplantados por los obispos, como no pueden éstos tampoco entrar a continuar la misión apostólica, ya que «El apostolado es, por definición una función única que no puede ser prolongada». Cumplida su misión, el Apóstol no la trasmite, pues, a otros, sino que la devuelve a Cristo que se la confió.

Con esto ha cerrado Cullmann herméticamente el círculo del tiempo de la Encarnación, o tiempo apostólico, que viene así a resolverse en un «circulus clausus». La cesura entre éste y el tiempo de la Iglesia queda de este modo consumada. Ni se puede hablar, por tanto, de una «sucesión apostólica» en el sentido de una verdadera continuación en los obispos del oficio de los Apóstoles. La función de los obispos en la Iglesia es sólo de mera dirección (Leitungsfunktion). Los ministros de la Iglesia son sólo guardianes, garantes, pastores, intérpretes... (Wächter, Garanten, Hirten, Interpreten...).

En cuanto a la «tradición apostólica», ésta, sigue diciendo Cullmann, es prerrogativa exclusiva del tiempo apostólico y nos ha quedado plasmada en la Sagrada Escritura. Es, pues, una tradición *escrita*. No es que no se diese la tradición oral. Esta precede de hecho a los primeros escritos apos-

tólicos. Pero llega un momento en que los autores sagrados la recogen en sus escritos y hacen de ella una «*norma* definitiva para la Iglesia». Y así había de ser, porque en realidad la tradición oral se corrompe. En un momento en que se hace evidente ese fenómeno de descomposición de la tradición oral, hacia el año 150, la Iglesia viene en remedio de este mal con la determinación del Canon. Es una decisión que afectará a todo el futuro de la Iglesia, ya que con ella queda claro cuáles son los libros que forman parte de esa norma escrita de la tradición apostólica, la única a la que en adelante tendrá la Iglesia que someterse humildemente.

Con todo, al afirmar el carácter único de la tradición apostólica, no quiere Cullmann negar toda otra tradición postapostólica en la Iglesia. Esta se da y tiene su valor auténtico, pero éste no pasa de ser un valor meramente humano, privado por tanto de todo carácter de norma, si bien es verdad que el Espíritu Santo puede manifestarse también por medio de esta tradición eclesiástica.

Con esto, viene Cullmann de nuevo a acentuar la discontinuidad entre el tiempo apostólico y el tiempo de la Iglesia, discontinuidad que nuestro autor recalca a conciencia, «porque si se lleva hasta sus últimas consecuencias —dice— esta idea importante del carácter único del apostolado, se llega por fuerza a hacer una distinción esencial, también desde el punto de vista de la tradición, entre el *fundamento de la Iglesia,* que tiene lugar en tiempo de los Apóstoles, y la *Iglesia postapostólica,* que no es ya la de los Apóstoles, sino la de los Obispos. Se da por tanto diferencia entre la tradición apostólica y la tradición eclesiástica, por ser la primera el fundamento de la segunda, cosa que excluye la coordinación de ambas» [3].

Aparece, pues, claro cómo, en la doctrina de Cullmann, el tiempo de la Encarnación o tiempo apostólico queda con todo esto noblemente segregado de todo otro tiempo saludable, en concreto del tiempo de la Iglesia, hierático en un aislamiento dignísimo, que hace que nos tornemos hacia ese tiempo apostólico como hacia tiempo-norma. Precisamente en ese su valor normativo hacía consistir Cullmann, como veíamos, el influjo que ese centro del tiempo ejerce sobre nuestro período actual. Es, pues, el suyo un influjo que se nos antoja un tanto pasivo, de mera norma de confronte, y que está muy lejos de ser el influjo vital que es necesario para que fluya la vida del tiempo apostólico al tiempo de la Iglesia, y se dé así la continuidad vital que se requiere entre dos «kairoi» que forman una misma etapa saludable. Cullmann parece darse cuenta de la dificultad, e intenta vitalizar el influjo del tiempo apostólico en la vida presente de la Iglesia acudiendo a una actualización del testimonio apostólico en ella mediante la Escritura. «Los escritos apostólicos, dice, son la continuación de la vida

3. *Ibid.*, p. 33.

de los Apóstoles en el tiempo de la Iglesia», «la actualización del testimonio de los Apóstoles es la Escritura, como la actualización de la obra redentora de Cristo son los sacramentos» [4].

Como se ve, la doctrina seguida aquí por Cullmann es la clásica doctrina protestante respecto de la sucesión y tradición apostólicas. Dado el tema de nuestro trabajo, no es de nuestra incumbencia una respuesta directa a la problemática que suscitan ambas cuestiones [5]. Nos interesa sólo, en orden a la afirmación de la unidad de este período de salud que es el tiempo de la Iglesia, hacer ver cómo en realidad este «kairos» de la Iglesia fluye, también en este doble aspecto, *sin solución de continuidad* del «kairos» central, viniendo así a ser la continuidad de la sucesión y tradición apostólicas el lazo que vincula ambos «kairoi» en la unidad del período actual de la historia de la salud.

3.—*Carácter del apostolado: prerrogativas de la persona del Apóstol y del oficio apostólico:*

Al tiempo apostólico se le deriva su carácter singular del carácter del apostolado. Pero ¿cuál es el carácter del apostolado que impide una sucesión apostólica en el tiempo de la Iglesia?

Ante todo, hemos de convenir en reconocer con Cullmann el *carácter único* del apostolado. Unica en su género es la elección *inmediata* que Cristo hace de los Apóstoles, y sólo a éstos cupo en suerte la *convivencia* con el Señor: «Llamó *los que él quiso*... e hizo que fuesen doce para que *estuviesen con él*...» (*Mc.* 3, 13-14). De la convivencia nacieron también las condiciones únicas para la *instrucción* que, bajo el magisterio del mismo Cristo (*Jo.* 13, 13; *Mt.* 23, 8, 11), tuvieron los Apóstoles en orden a la misión para la que les elige: «para enviarles a predicar» (*Mc.* 3, 14) Esto supuesto, los Apóstoles estaban preparados como nadie para, como *testigos oculares* (*Act.* 1, 22; 10, 41; 1 *Cor.* 9, 1), dar en su predicación testimonio de la vida, doctrina y resurrección de Cristo. Sus sucesores, dice bien Cullmann, no podrían reclamar para sí esta prerrogativa. Más, peculiar de los Apóstoles es aquella potestad que les da contra los espíritus inmundos y para curar toda clase de enfermedades (*Mt.* 10, 1), *potestad de hacer milagros* que de hecho les acompañará después en su misión por el mundo (*Mc.* 16, 17.18.20), A su vez, sólo sobre los Apóstoles desciende visiblemente el Espíritu Santo, con la *efusión de los carismas* (*Act.* 2, 4.11.16-17). Cada uno de los Apóstoles, y no cada uno de sus sucesores,

4. Cfr. *Petrus,* pp. 248-250; *La Tradition,* pp. 54, 33-35.
5. Sobre la controversia directa en torno a estos dos problemas, cfr. Bibliografía en Introducción, not. 15, 16.

posee la *infabilidad personal* en cuestiones de fe y costumbres (*Gal.* 1, 6-12; 1 *Cor.* 11, 3-6; 1 *Thes.* 2, 13), y sólo a ellos se hace la *revelación* que ha de ser *constitutiva* del depósito de fe, que Cristo vino a legar a los hombres.

Estas y otras prerrogativas eran algo único, «ephapax» como dice Cullmann, que se dió en los Apóstoles y que no se puede repetir en los que les siguen. Nuestro autor mismo reconoce que «la unicidad del apostolado viene también acentuada con fuerza en la teología católica» [6]. Sólo nos achaca el no sacar las consecuencias de la afirmación de este carácter único. Estas consecuencias serían, según Cullmann, el establecer una *diferencia esencial* entre el tiempo apostólico y el tiempo postapostólico de la Iglesia. Pero es esto precisamente lo que no podemos hacer, so pena de introducir, como lo hace nuestro autor, un vacío entre estos dos tiempos, con la ruptura consiguiente de la continuidad vital que ha de haber entre ambos según el nuevo Testamento.

Porque, es verdad que los Apóstoles poseen todas las prerrogativas singulares arriba indicadas, pero ¿son ellas *específicas* del oficio apostólico como tal?

Cullmann, aduciendo el ejemplo de la elección de Matías (*Act.* 1, 21-22) y el caso de Pablo (1 *Cor.* 9, 1; 15, 7-9), hace fuerza sobre todo en la prerrogativa del testimonio ocular, en la que parece poner toda la esencia del apostolado. Pero, como anota bien el P. Stirnimann [7], en los ejemplos se trata de un caso *extraordinario*. Alguien que no había sido llamado directamente por el Cristo histórico, ha de venir anumerado a los «Doce». En este caso, era lógico que los Apóstoles hiciesen valer su prerrogativa de ser testigos oculares de la resurrección para exigirla también, como condición indispensable, en cualquiera que viniese posteriormente a ser admitido en el mismo rango que ellos. El testimonio ocular era, pues, algo único del apostolado de los Doce y de Pablo. Pero, como decimos, ¿era esta nota y las otras arriba indicadas algo *específico del oficio* apostólico como tal?

Al escoger a los Doce, Jesús los llama «Apóstoles» («apostolous ônomasen, *Lc.* 6, 13). Creemos que este nombre se lo da el Señor como significativo del oficio para el que los elige, de igual manera que a Simón le da el nombre de «roca» para significar su oficio de fundamento de la Iglesia [8].

---

6. *La Tradition*, p. 33.

7. H. Stirnimann: *Apostel-Amt und Apostolische Überlieferung*, «Freibgr. Zeitsch. Phil. Theol.», 4 (1957), 138-139. Cf. M. Fernández Jiménez, *Fundamentos de la distinción de potestades de los Apóstoles en ordinarias y extraordinarias*: XVI Semana Española de Teología, Madrid, 1957, pp. 275-343.

8. El verbo usado aquí por Lucas: «ônomasen», parece indicar esa designación del oficio. De hecho el Evangelista lo emplea dos veces en este mismo pasaje: una respecto de los Doce, y otra respecto del sobrenombre «roca» que Jesús da a Simón, para significar el oficio de éste de ser fundamento de la Iglesia (cfr. también *Mt.* 16, 18; *Jo.* 1, 42). La imposición de ambos nombres,

Del oficio de los Doce sería, pues, atendida la etimología de la palabra («apostolos», «apostellein»), el ser «enviados». Y de hecho, según el testimonio evangélico, para «enviados» suyos escoge el Señor a los Apóstoles: «Escogió los que él quiso... *para enviarlos* a predicar» (*Mc.* 3, 13-14). «Llamó a los Doce y comenzó a *enviarlos*...» (*Mc.* 6, 7). Y envío, o misión, denota también la encomienda final de Jesús a sus apóstoles de la que nos habla *Mt.* 28, 18-19: «Se me ha dado todo poder... *id* por tanto...». La relación con sus Apóstoles nos la define Jesús como una relación de mitente a enviado: «No es el siervo mayor que su Señor, ni el que envía mayor que el enviado» (*Jo.* 13, 16). «Como el Padre me envió os envío yo a vosotros» (*Jo.* 20, 21; 17, 18). Es, pues, claro que, si subjetivamente se supone en el Apóstol una vocación especial, pero la nota objetiva que le constituye propiamente Apóstol, o enviado es la *misión*...

—¿Y cuáles son el contenido y los límites temporales dentro de los que se ha de llevar a cabo la misión que Cristo encomienda a los Apóstoles? Porque por aquí sabremos también si esta misión se ha de continuar hoy día en la Iglesia o no.

En cuanto al *contenido* de la misión apostólica, viene éste definido en el mandato de la misión. Es aquella triple potestad que Jesús confía a los Apóstoles: «Se me ha dado todo poder... Id por tanto, haced discípulos a todos los pueblos —bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo, y del Espíritu Santo—, enseñándoles a guardar todas las cosas que yo os he mandado» (*Mt.* 28, 18-20). Al poder de *magisterio* con el que, como maestros de la doctrina de Cristo, han de formar ellos también su escuela («matheteusate»), acompaña un poder de *santificación* que tiene expresión en la administración del bautismo, como iniciación por la fe en la nueva vida cristiana. Por fin, merced a un poder de *gobierno,* han de regir al pueblo cristiano en orden a hacerles cumplir todos los mandamientos de Cristo, conforme lo exige su nuevo estado de discípulos de Cristo. Este es el contenido de la misión apostólica.

¿Y cuáles son sus *límites*? La misión que, recibida del Padre, trasmite Jesús a sus Apóstoles (*Jo.* 17, 18; 20, 21), ¿la circunscribe Cristo a éstos solos? Como previa Jesús un tiempo largo para la edificación de la Iglesia, no podía menos de preveer quienes en este tiempo llevasen adelante, en ausencia de los Apóstoles, el ministerio que él a éstos encomendaba. Así en la perspectiva que Jesús tiene de la misión, no cabe lugar a duda que,

---

expresada por el aoristo «ônomasen», viene realzada si se considera la fórmula más trivial que, por el contrario, usa Marcos cuando se trata de la imposición del simple sobrenombre, sin transcendencia de oficio, de «hijos del trueno», que Jesús da a los dos Zebedeos; «epetheken... onomata» (*Mc.* 3, 17). Aunque también es verdad que Marcos usa la misma fórmula respecto de Pedro (*Mc.* 3, 16). Cf. K. Hofstetter, *Der römische Primatsanspruch*: «Una Sancta», 11 (1956), 176-83. J. Salaverri, *De Ecclesia,* 1958, nn. 187, 190.

en la mente de Cristo, la misma trasmisión de los poderes a sus Apóstoles afecta también a todos los sucesores de éstos. El P. Salaverri llama atinadamente a esta perspectiva «*perspectiva profética*», y en ella ve fundado sólidamente el *derecho divino de la sucesión apostólica*: «La voluntad divina de la sucesión apostólica, dice, nos la reveló Jesucristo, más que con frases explícitas, en el sentido eminentemente profético de sus palabras institucionales y en el carácter de perennidad que imprimió a la obra realizada con sus discípulos»..., «la perspectiva del Mesías, que hablaba, y del Hijo de Dios, que daba a sus palabras un valor y autoridad definitiva, era una perspectiva eminentemente profética, cuya realización se había de continuar hasta el fin de los siglos» [9]. Porque hasta el final de los siglos promete él su asistencia, y claro está que esta promesa no pueden aplicársela materialmente los Apóstoles, quienes, como hombres mortales, no han de perdurar hasta el final del período presente. No obstante, Jesús les dice que estará hasta el fin con ellos «meth'hymôn», identificando así con la persona de los Apóstoles a los que, por los siglos, han de continuar la misión encomendada a éstos por Cristo. Identificación de personas muy característica y digna de hacerse notar, pues por ella nos da Jesús a entender la identificación que él hace de su propia misión con la misión de los Apóstoles, y en la misma línea, con la de los sucesores de éstos.

No es, como quiere Cullmann, al fin de la vida de cada Apóstol cuando éste devuelve a Cristo la encomienda que le confió. Aunque hecha a la persona de los Apóstoles, no es ésta sin embargo una encomienda personal, sino *social*, en orden a la Iglesia. Dicha encomienda ha de tornar al mitente, es verdad, pero esto ha de ser sólo cuando se haya llevado a cabo en toda su amplitud social. Así al fin de los tiempos. Entonces exigirá Cristo a la Iglesia su devolución, y Cristo a su vez tornará su propia misión al Padre, mitente primario, someterá a éste todas las cosas y a sí mismo con ellas, y será Dios todo en todo (1 *Cor.* 15, 24-28) [10].

---

9. J. Salaverri: *El concepto de sucesión apostólica en el pensamiento católico y en las teorías del protestantismo*, «Miscelánea Comillas», 27 (1958), 21, 22.

10. Fuera de lugar nos parece, pues, en la doctrina de Cullmann esa devolución de la misión de cada Apóstol a Cristo, que él establece. Si esta devolución hubiese de llevarse a efecto individualmente, a la muerte de cada Apóstol, nos parece lo más lógico que la misma tuviese lugar respecto de Cristo. En su resurrección y ascensión, con su persona, debería devolver Cristo también su misión al Padre, y ya no cabría lugar para una continuación de la misión de Cristo en sus Apóstoles. Porque, en realidad, puestos a poner reparos a una continuación de la misión apostólica, la dificultad habría de darse, no tanto en la trasmisión de ésta de unos hombres a otros, es decir, de los Apóstoles a sus sucesores, cuanto en la trasmisión de una misión propiamente *divina*, de Dios a los hombres, es decir, del Padre y de Cristo a los Apóstoles. Y sin embargo, la línea de la que nos habla el mismo Jesús (*Jo.* 20, 21; 17, 18), exige esta continuidad, y tal línea de continuidad no puede venir quebrada casi en

El defecto de Cullmann está en no haber hecho distinción entre las prerrogativas *personales* de los Apóstoles y sus prerrogativas *sociales*, o más exactamente en la terminología de la Eclesiología católica, en no haber distinguido entre las prerrogativas *extraordinarias* o carismas para la *fundación* de la Iglesia, y las prerrogativas *ordinarias* o carismas en orden a la *conservación* de la misma. Si los carismas para la fundación de la Iglesia son personales de los Apóstoles y por tanto intransferibles, no así los que tienden a su conservación. Estos se han de trasmitir de los Apóstoles a sus sucesores a través de todo el tiempo de la Iglesia, constituyendo así aquel lazo de continuidad que vincula el nuestro con el tiempo apostólico y viene a formar con éste la unidad de un período único en la historia de la salud [11].

4.—*La Tradición trasmisión vital de realidades cristianas*:

Lo que decimos de la continuidad que, por razón de la sucesión en la misión apostólica, se da entre el tiempo apostólico y el tiempo de la Iglesia se ha de extender también a la tradición apostólica. Era éste el otro elemento con el que Cullmann, siguiendo el esquema protestante, introducía una cesura entre el «kairos» central de Cristo y el «kairos» de la Iglesia, al establecer una diferencia esencial entre la tradición apostólica, de origen divino, y la postapostólica, de origen y valor meramente humano.

En la base de esta distinción se da en Cullmann un concepto equivocado de la tradición. Para él toda tradición, oral o escrita, para ser apostólica ha de desembocar en tradición escrita, viniendo a plasmarse en la Escritura. A partir de este momento, queda hecha para Cullmann la adecuación entre tradición apostólica y Escritura, y se da, por tanto, para él irreductibilidad entre la Escritura y toda otra tradición fuera de ella, que pretenda remontar su origen a los Apóstoles.

Sin embargo, la tradición es, por nombre y por concepto, algo más *vital* que la concreción de un escrito, es «paradosis» o trasmisión de *realidades* cristianas. Entendida en este sentido, dice muy bien Congar [12] que

---

sus comienzos. Partiendo del Padre, pasa ésta por Jesús a sus Apóstoles, y se ha de continuar normalmente hasta el fin en sus legítimos sucesores.

11. Como anota bien, Ch. Journet (*La Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique*, Paris, 1953, pp. 63-67; Idem, *L'Église du Verbe Incarné*², 1955, tom. I, pp. 160 ss.); Cullmann establece un falso dilema al oponer a la concepción protestante de una misión apostólica *enteramente intransmisible*, la concepción, que él cree ser la católica, de una misión apostólica *enteramente transmisible*. Pero la verdad católica admite un tercer término sobre el dilema, para distinguir en la misión apostólica, como lo hacíamos, entre prerrogativas extraordinarias intransferibles y ordinarias transferibles.

12. *Vraie et fausse Reforme...*, pp. 488 ss.

la tradición «no es sólo un cierto depósito de verdades, o de enunciados, sino que también y principalmente es un conjunto de realidades, a saber, las realidades que constituyen el tesoro de la Nueva Alianza, conjunto de medios aptos para suscitar y para alimentar en nosotros la vida de Cristo...». Entre estas realidades se cuentan, por ejemplo, el depósito de la fe, del que forma parte nobilísima la Escritura, los sacramentos, los poderes ministeriales, la ley de Dios, etc. Supone, pues, la tradición una trasmisión vital de todos esos medios en orden a la continuación en la Iglesia de la misma vida de Cristo. Así entendida, la «paradosis» consiste precisamente en ese flúido vital de todas esas realidades que, trasmitidas por Cristo a los Apóstoles, han de continuar trasmitiéndose, *las mismas,* a la vida de la Iglesia.

Por aquí se ve ya lo que en todo este complejo del problema de la tradición suscitado por los escritos de Cullmann, nos interesa primariamente en orden a nuestro tema: si la tradición es trasmisión vital de las realidades cristianas, por las que se continúa en la Iglesia la misma vida de Cristo, es lógico que no pueda darse una interrupción en la trasmisión de esas realidades. De otro modo se tendría un colapso en la vida de la Iglesia, y se daría en ella una dualidad entre la Iglesia de los tiempos apostólicos y la Iglesia de los tiempos postapostólicos. Se requiere, pues, una continuidad vital de la tradición apostólica en la Iglesia postapostólica.

A esta continuidad vital no satisface aquella confrontación que propone Cullmann: confrontación nuestra con la tradición apostólica plasmada en la Escritura, llevada a cabo en la lectura de los libros sagrados. A parte de ser ésta una confrontación individualista y pasiva, insuficiente para engendrar esa continuidad vital de la que hablamos, un confronte tal no es capaz de ponernos en contacto con *todas* las realidades cristianas de las que es portadora la tradición. Es gratuito el principio protestante según el cual toda la tradición apostólica viene condensada en el Nuevo Testamento. Como contradistinto de éste se da, ya a partir de los Apóstoles, una trasmisión de las verdades reveladas por medio de la predicación oral y de la fe de la Iglesia. En realidad, la tradición apostólica supone una tradición oral y un sentido viviente de la fe cristiana que escapan a todo aprisionamiento en un escrito, y que sin embargo son realidades que Cristo trasmite y quiere confiar a su Iglesia. Los escritos apostólicos, aun siendo indispensables, no son exclusivos como fuente de revelación. El mismo Nuevo Testamento hace alusión a una tradición no escrita (*Jo.* 21, 25; *Act.* 1, 3), y San Pablo se refiere varias veces a dichos de Jesús de los que no hace mención el Evangelio (*Act.* 20, 35; 1 *Thes.* 4, 15).

Por tanto, la continuidad vital en nosotros de la tradición apostólica, de la que venimos hablando, más que el confronte pasivo con la Escritura, exige la trasmisión activa a la Iglesia de la tradición apostólica *integra*:

tanto escrita como oral. Evidentemente que esta trasmisión no es ahora, como lo era en el tiempo apostólico, *constitutiva* del depósito de la revelación. La constitución de éste es algo único, que tiene lugar una vez para siempre dentro del tiempo apostólico. En este sentido puede con toda razón hablar Cullmann del «ephapax» del tiempo apostólico respecto también de la tradición. Es la actual una tradición *continuativa* de ese depósito, en cuanto que la Iglesia, custodiándolo y declarándolo infaliblemente, lo trasmite de unas generaciones a otras. Con todo, esto no quita para que esta tradición «continuativa» sea la misma tradición apostólica, viviente hoy en la Iglesia. Así entendida, no hay razón para recluir con Cullmann la tradición apostólica exclusivamente en el tiempo que él llama de la Encarnación y, afirmando que lo que después de este tiempo se da es sólo tradición eclesiástica, venir consiguientemente a hacer la distinción entre tradición apostólica por una parte, y postapostólica o eclesiástica por otra. En realidad, como dice muy bien Daniélou [13], no se da más que una tradición que es apostólica en su origen y eclesiástica en su trasmisión. La autoridad es la misma en ambas: la eclesiástica está también garantizada por la autoridad de los Apóstoles. Y si se objeta que en la trasmisión eclesiástica de la tradición apostólica puede ésta corromperse, respondemos que a esa misma corrupción estaba expuesta la trasmisión de la tradición dentro del mismo tiempo apostólico. Si, con todo, ni en uno ni en otro caso se corrompe, es debido a otra causa, a saber, la *infalibilidad* de la que, gracias a la asistencia del Espíritu Santo, gozaron personalmente los Apóstoles en el tiempo apostólico, y goza la Iglesia como tal en el tiempo presente.

De manera que si buscamos dónde radica últimamente la continuidad vital que media entre el «kairos» de Cristo y el «kairos» de la Iglesia, continuidad por la que forman ambos tiempos una misma etapa en la historia de la salud, la raíz de esta continuidad se ha de hallar en esa asistencia infalible, que, por su Espíritu, presta Cristo a su Iglesia, llámesele a ésta «asistencia general», como lo hace Daniélou, o se la denomine con Benoit continuación en la Iglesia del carisma de la «inspiración» [14]. En último tér-

---

13. *Qu'est-ce que la tradition apostolique?*, «Dieu Viv.», n. 26 (1954), 73-78; cfr. en concreto pp. 74-76.

14. Reservando el nombre de «inspiración» para la «inspiración propiamente dicha» o escriturística, la ayuda que Cristo y su Espíritu, presentes en la Iglesia, prestan a ésta la denomina Daniélou «asistencia general» («Dieu Viv.», n. 24 (1953), 112). Benoit llama a la misma «inspiración». Contra el concepto estrecho e inexacto de inspiración que Benoit descubre en el fondo de la doctrina de Cullmann sobre la Escritura como expresión decisiva y única de la palabra de Dios, el exégeta dominico propone su propio concepto de inspiración. Para él es éste un concepto más amplio: «La inspiración es un carisma muy rico y de carácter analógico, del que la inspiración escriturística es sólo un caso particular, y no ciertamente el más excelente. A su lado, y sin duda por encima de ella, se da la inspiración profética, apostólica, etc., carismas que no estaban

mino, Cristo y su Espíritu que, presentes hoy en la Iglesia, son hoy, como lo eran en el tiempo apostólico, la causa de esa asistencia y de esa inspiración son también la causa de la continuidad en la Iglesia postapostólica de la sucesión y tradición, y en general de la misión apostólica. Cristo y su Espíritu son aquel *principio de inmanencia,* que es fundamento esencial para toda continuidad en la Iglesia. El P. Salaverri declara bien esta inmanencia como una «inmanencia activa de Cristo, cabeza, y de su Espíritu, alma de la Iglesia, en los órganos humanos y visibles de su obra redentora y perenne». Por esta inmanencia se nos garantiza la trasmisión de una misma misión de Cristo a sus Apóstoles, y de éstos a los ministros de la Iglesia. Porque «hablando con propiedad —dice Salaverri—, no hay en la Iglesia más que una sola misión, la del Hijo del hombre, que él ejerció invisible y visiblemente por sí mismo durante su vida mortal, y que después de su ascensión a los cielos sigue ejerciendo en todo lo que esa misión tiene de *principal* e *invisible,* dejando tan sólo a sus Apóstoles y sucesores hasta el fin de los siglos el ejercicio de lo que la misma misión tiene de *ministerial y sensible*» [15].

5.—¿«*Absolutización*» *católica del tiempo de la Iglesia*?

a) *Doble carácter del «ephapax» del tiempo apostólico*:

A una continuidad, tal como la hemos definido, opone Cullmann que ésta no respeta el carácter temporalmente único, «ephapax», del tiempo

---

directamente ordenados a ese resultado final de la consignación por escrito de la revelación, sino más bien a hacer brotar esta misma revelación en toda la riqueza de su primera formulación oral, y a su desarrollo multiforme en la comunidad viviente, escogida por Dios para recibir, elaborar y trasmitir la Palabra». En este sentido la acción del Espíritu Santo viene concebida como algo más complejo y variado, que actúa ya en el Antiguo Testamento y prepara el camino al Nuevo, desde los Profetas hasta los Apóstoles pero sin restringirse a éstos. Porque, en realidad, el Espíritu Santo obra también en los primeros cristianos, y especialmente en los jefes de la primera Iglesia, quienes, bajo la jurisdicción de los Apóstoles, constituyen su primer magisterio. Y el mismo Espíritu Santo continúa extendiendo su influjo hoy en la Iglesia, de manera que se puede hablar de una continuación de la inspiración del Espíritu Santo en la Iglesia. Inspiración que no revela cosas nuevas, pero por la que el Espíritu Santo hace que la Iglesia positivamente comprenda mejor y explicite el depósito de la revelación, y que no es sólo una asistencia permanente, en sentido negativo de preservación del error en sus definiciones solemnes.—Entendida, pues, la inspiración en este sentido en que la entiende Benoit, más amplio, pero muy verdadero y vital, se nos ofrece el Espíritu Santo como elemento que funda esa continuidad y unidad de la Iglesia apostólica y post-apostólica. Porque «si el Espíritu Santo —concluye Benoit—, ha inspirado a los autores de la Escritura, ha inspirado también a los autores de la Tradición viviente, e inspira actualmente a la Iglesia, autorizándole a declarar el sentido verdadero de la una y de la otra» («Rev. Bibl.», 62 (1955), 263-264).

15. Es esta la inmanencia de tipo jerárquico —a diferencia de la inmanencia santificadora (*Jo.* 6, 56; 15, 1-6; 17, 23)—, por la que Cristo promete a sus Apóstoles la asistencia en el llevar a cabo su misión (*Jo.* 14, 17-20; *Mt.* 10, 19-20). Cfr. J. Salaverri: *El concepto de sucesión...*, pp. 23-25.

de la Encarnación, colocando en un mismo plano con éste el tiempo de la Iglesia. Si Kierkegaard, dice Cullmann, con su doctrina de la «contemporaneidad», según la cual, por la fe se hace el creyente contemporáneo al tiempo de Cristo y de los Apóstoles, por un «salto retrogresivo», viene a hacer innecesario el tiempo de la Iglesia [16], la Iglesia católica, por el contrario, hace de este tiempo algo «absoluto» (Verabsolutierung der Gegenwart), al atribuir un valor central a la época presente, con menoscabo del «ephapax» del tiempo de la Encarnación. Es verdad, confiesa Cullmann, que la Iglesia católica reconoce en teoría la necesidad de nuestra orientación continua hacia el «ephapax» de los acontecimientos centrales, «pero, en definitiva, viene de hecho a desconocer esta necesidad en cuanto que este hecho único se *actualiza* en la Iglesia de tal manera que viene, por decirlo así, copulado al tiempo presente, y cesa de ser un hecho único llevado a cabo en el pasado. En último término, no se toma en serio el carácter temporal de todo el conjunto de los acontecimientos saludables, y aquí radica la razón más profunda de la posición católica de frente al «ephapax» de la muerte de Cristo en Cruz» [17].

Pero ¿es verdad la imputación de Cullmann? La continuidad que defendemos ¿es una continuidad tal que borre los límites entre el tiempo de la Iglesia y el tiempo apostólico, por no respetar el «ephapax» de este tiempo central? Creemos sinceramente que no.

Al llegar aquí, se impone una revisión del concepto cullmanniano del «ephapax». Es éste para nuestro autor un concepto *esencialmente cronológico.* Es verdad que Cullmann entiende este elemento cronológico no en un sentido negativo, peyorativo: algo «meramente» cronológico, sino en un sentido positivo, en el que lo cronológico viene enriquecido por el carácter de *unicidad*: algo «*temporalmente único*» e *irrepetible,* un hecho que sucede *una vez para siempre* en un momento dado de la historia de la salud. De este carácter gozan todos, pero especialmente este «kairos» central de Cristo. Este es «ephapax» por antonomasia, y no puede por tanto venir actualizado en el tiempo de la Iglesia [18].

Estamos de acuerdo con Cullmann en reconocer el carácter temporalmente único, «ephapax», de los acontecimientos centrales del tiempo apostólico. Al mismo Cullmann oíamos confesar que la Iglesia católica respeta —en teoría, según él—, el carácter único de estos acontecimientos y del

16. *Christus,* pp. 128, 148-150.

17. Casos típicos de esta actualización son para Cullmann la subordinación que la Iglesia católica hace de la Escritura a la Tradición —la sucesión apostólica, donde no se respeta el «ephapax» del apostolado—, la Misa que pretende actualizar hoy el sacrificio que se llevó a cabo una vez para siempre en el Gólgota. Nos fijamos sobre todo en los dos primeros, que atañen directamente a nuestro tema eclesiológico.

18. Sobre este concepto y el carácter temporalmente único de los diversos períodos de la línea de la salud, cfr. P. II, I, 2.

apostolado. Y no podía ser de otro modo. Porque, en realidad, temporalmente única es, como veíamos, la existencia histórica de la persona de los Apóstoles y de sus prerrogativas personales. Temporalmente único es también el hecho de la fundación de la Iglesia por Cristo sobre los Apóstoles. El depósito de la revelación queda una vez para siempre constituído en el tiempo apostólico, etc. Todo lo cual prueba, a su vez, que este tiempo apostólico es algo singular, e históricamente único.

Y sin embargo, ¿se resuelve el «ephapax» de los acontecimientos del tiempo apostólico únicamente en ese carácter temporal? ¿Junto al «*semel*» que encierra el concepto, no se da a su vez un «*pro semper*» que exige una continuación? Si se tratase de cualquier otro acontecimiento histórico, podría objetarse que es suficiente para salvar esta continuación, que ese hecho perdurase en sus efectos, o de cualquier otro modo, v. gr., en el recuerdo de los hombres. Pero en los acontecimientos del tiempo apostólico a los que nos referimos, la naturaleza misma de los hechos saludables confiere a éstos una virtud de transcendencia por la que, aun permaneciendo hechos históricos sucedidos cronológicamente una sola vez, pueden presenciarse actualmente en todo el resto de la línea temporal de la salud. Sobre el carácter histórico temporal, hay algo en esos hechos saludables que no pertenece a la categoría de tiempo y a lo que se ha de atribuir esa virtud de transcendencia y presenciación que tienen los acontecimientos centrales. Es esto, sin duda, su carácter de ser hechos *cristológicos*.

Como cristológicos, los hechos históricos del centro de la línea, son hechos saludables llevados a cabo por un Hombre-*Dios*. La Divinidad obra por la Humanidad, pero sin negar su modo divino de acción. El Eterno obra en el tiempo, pero permaneciendo superior a todo tiempo. De aquí se entiende cómo los hechos estrictamente temporales llevados a cabo en un momento dado de la historia por el Hombre, Jesús de Nazareth, por ser en último término actos de una persona divina, puedan transcender el momento histórico temporal en el que tuvieron lugar y obtener en todo el tiempo de la Iglesia una verdadera presencia. Tan verdadera, que su presenciación hoy en ella se obtiene, no por un mero recuerdo, o evocación de esos hechos en nuestra memoria, sino por una auténtica acción por la que esos hechos saludables continúan hoy vivificando la Iglesia [19].

---

19. Recuérdese a este propósito aquel «historicismo fenomenológico» al que hacíamos referencia al final del capítulo anterior, en relación con la concepción cristológica dualista que creíamos descubrir en Cullmann. El carácter «ephapax» de los hechos saludables llevados a cabo por Cristo, en esa su peculiaridad tan acentuada por Cullmann de ser irrepetibles, ¿no peca en parte de ese «historicismo», y no tiene también su origen en la misma concepción cristológica dualista? Así se explicaría cómo un hecho saludable, siendo meramente histórico y llevado a cabo, no por una persona divina, es decir, por un Hombre-Dios, sino sólo por un hombre en el que opera Dios, viniese privado de esa trans-

Para darnos cuenta de esta realidad misteriosa de la presencia activa de los hechos saludables cristológicos, nos basta recordar la unión íntima que media hoy en la Iglesia entre éstos y las realidades sacramentales. Estrictamente temporales y llevados a cabo una sola vez en el tiempo son los hechos históricos de la muerte en cruz y resurrección de Cristo. Y sin embargo transcienden éstos a toda la vida de la Iglesia y tienen en ella una presencia operosa. Así, por ejemplo, en el bautismo es el acto redentor de la muerte de Cristo el que opera hoy la muerte al pecado del bautizado (*Rom.* 6, 2-3). Y consiguientemente, la resurrección del Señor es causa de nuestro resurgir en el bautismo a una nueva vida (*Rom.* 6, 4-5). Análoga a la acción sacramental, el acto histórico de la fundación de la Iglesia, por venir de Cristo, tiene una virtud divina que hará que la Iglesia se perpetúe todo el tiempo que Cristo previó para ella, y que la misión que él entregaba a los Apóstoles se continúe, la misma, en los sucesores de éstos hasta el fin.

La virtud, pues, de transcendencia y de presencia activa de estos actos saludables cristológicos es una virtud *divina* y debe por tanto radicar en el Hombre-Dios, Cristo. Por aquí venimos últimamente a la necesidad de admitir en la Iglesia la *presencia de Cristo,* que opera en ella. A diferencia de la presencia del Cristo histórico, la presencia en la Iglesia del Cristo glorioso es una presencia de tipo místico pero realísima. La podríamos justamente denominar presencia *cristológica.* Por ella, transcendiendo todo el tiempo de este período final, Cristo está presente siempre en la Iglesia, siendo en ella aquel principio de inmanencia vital del que hablábamos, continuando en la misma por su acción la eficacia divina de aquellos actos saludables que, en orden a la fundación y conservación de la Iglesia, puso él en el tiempo de la Encarnación una vez para siempre.

Este es, a nuestro modo de ver, el verdadero carácter «ephapax» de los acontecimientos del tiempo apostólico: Hechos que puestos históricamente una sola vez (semel) en un momento dado de la línea temporal de la salud, por ser actos de un Hombre-Dios transcienden a todo el tiempo de la Iglesia, y tienen continuamente (pro semper) en ella aquella presencia operosa que les deriva últimamente de la presencia mística con la que Cristo asiste sin cesar a su Iglesia en todo este período final.

Aparecen, pues, claros los dos elementos que en los hechos saludables cristológicos encierra el concepto «ephapax»: uno temporal, y otro que transciende el tiempo o supratemporal. ¿Viene el segundo elemento en menoscabo del primero? De ninguna manera, antes, por el contrario, lo revaloriza, ya que debido a él un hecho histórico temporal alcanza una transcendencia que de otro modo no poseería.

---

cendencia de que aquí hablamos por la que el hecho saludable tiene hoy en la Iglesia una continuidad de presencia.

Por nuestra parte creemos que Cullmann ha dado un acento excesivo al carácter temporal del «ephapax». Con él releva bien el carácter temporalmente único del hecho histórico saludable. Sin embargo no hace justicia a esa situación superior, permanente, que de ese hecho se deriva. Es verdad que en el concepto de Cullmann se encuentra también, a su modo, este segundo elemento, y habla él, en este sentido, de las «*consecuencias*» del hecho histórico central de Cristo, haciéndolas consistir en ese carácter *decisivo* que este hecho tiene para la salud de todos los tiempos [20]. Sin embargo, interpretada esta afirmación a la luz de su doctrina sobre el carácter *esencialmente temporal,* linear y rectilíneo de los acontecimientos que forman la historia de la salud, los hechos saludables, aunque situados en el centro de la línea, no pueden pasar de ser *puntos temporales* de ella. Como tales, no podrán transcender su propio momento temporal, y adquirir así en cada momento del resto de la línea aquella presencia activa de la que hablábamos. Las «consecuencias» de esos hechos centrales, de las que habla Cullmann, no serán por tanto algo que ellos mismos operan activamente en nosotros en los diversos momentos del tiempo actual de la Iglesia, sino que su eficacia actual en nosotros la tendrán esos hechos más bien por vía de *recuerdo,* o confronte, en cuanto que evocándolos a la memoria, al contrastarnos con su ejemplaridad, nos mueven a su amor, imitación... etc. Algo parecido al contraste o confronte nuestro con la Escritura que proponía Cullmann, para hacer hoy viviente en la Iglesia la norma escrita de la tradición apostólica. Concepción que no es, por otra parte, otra que la concepción protestante del cristianismo: una concepción rememorativa, «*conception mnémique*», como la llama Journet [21]. En ella todo deriva de un pasado, que permanece pasado sin llegar a ser presente, y al que nos presenciamos sólo por vía de recuerdo.

b) *Doctrina de Cullmann sobre la eternidad y el tiempo.*

¿A qué atribuir el que Cullmann, después de haber apuntado tan certeramente al carácter histórico de los acontecimientos saludables, se haya detenido en él, sin saber superarlo para venir a hacer la síntesis de éste con aquel otro carácter superior, supratemporal que, por ser divino, posee también el hecho saludable? A nuestro modo de ver, junto al historicismo fenomenológico y concepción cristológica dualista, a la que aludimos ya al final del capítulo III y en la nota 19 de este capítulo, en el fondo está también latente la doctrina de Cullmann sobre el tiempo y la eternidad. Cullmann concibe la eternidad como un tiempo infinito. La eternidad de

20. *Christus,* pp. 107-108.
21. *La Primauté de Pierre...,* pp. 31 ss.

Dios no difiere del tiempo sino sólo cuantitativa, no cualitativamente. Tiempo limitado, finito, y tiempo ilimitado, o eternidad, no son sino modificaciones cuantitativas de un mismo concepto común: el «aiôn» [22]. En esta concepción, es claro que no cabe lugar a una transcendencia sobre el tiempo de aquel elemento superior de los acontecimientos saludables. Y faltando ésta, les falta también a esos acontecimientos del tiempo apostólico el medio de presenciarse activamente en el tiempo nuestro de la Iglesia. Consiguientemente, deberá Cullmann establecer entre ambos tiempos aquella solución de continuidad de la que hablábamos. Lo que admira es que, a pesar de todo, esa discontinuidad no sea en Cullmann completa, y siga sosteniendo aquella continuidad de tipo sacramental a la que aludíamos al principio del capítulo.

Apuntando a la problemática de la eternidad y el tiempo en Cullmann, cerramos nuestro tema allí donde se abren nuevas perspectivas para otro, bien interesante, en el que deberá profundizar quien quiera llevar adelante el estudio de nuestro autor, continuando el diálogo con el docto profesor de Basilea y París. Sobre la base de una sana exégesis de la terminología bíblica sobre el tiempo, especialmente por lo que respecta al término «aiôn», debería determinarse cuál es en concreto el género de duración que atribuye a Dios la Escritura, para sacar de aquí las consecuencias que podría tener, por ejemplo, la actuación de Dios eterno en nuestra historia temporal, y determinar así el verdadero carácter complejo del desenvolvimiento de los hechos saludables en la historia de la salud.

---

22. *Christus*, pp. 53 ss. Sobre esta concepción del tiempo y la eternidad, cfr. los cuatro primeros capítulos de *Christus und die Zeit*, especialmente el tercero y el cuarto.

A parte de las muchas recensiones hechas a su libro, en que los autores rechazan más o menos «ex profeso» esta doctrina de Cullmann (cfr. v. gr., J. Daniélou, «Dieu Viv.», n. 11 (1948), 148; P. Gaechter, «ZKTh», 69 (1947), 128), se han ocupado un poco más detenidamente con el problema algunos autores, por ejemplo: C. Straeter: *Christus en de Tijd*, «Bijdragen», 7 (1946), 274-283; E. Brunner, *La conception chretienne du temps*, «Dieu Viv.», n. 14 (1949), 17-30, coll. *The christian understanding of time*, «Scott. Journal Theol.», 4 (1951), 1-12, Id., *Das christliche Verstandnis der Zeit und der Ewigkeit*, en «Das Ewige als Zukunft und Gegenwart», Zürich, 1953, cap. 5, pp. 46-64; R. Mehl: *Temps, histoire et théologie*, «Verbum Caro», 2 (1948), 85-92; J. de Senarclens: *Le mystère de l'histoire*, Genève, 1949, pp. 242, 270-78.

CONCLUSIÓN

1.—Contemplando el panorama de la temática desarrollada por Cullmann en su obra exegética desde esta cima modesta que nos ha deparado el estudio asiduo de nuestro autor, al finalizar nuestro trabajo, tenemos conciencia de que el tema que nos ha ocupado es en esa temática un tema *central.*

2.—Siendo la obra exegética de Cullmann eminentemente *eclesiológica,* creemos a su vez que la originalidad de su Eclesiología consiste en venir visada desde el ángulo de vista *escatológico.*

3.—A esta visión escatológica de la Eclesiología ha contribuído, sin duda, la *enmarcación en la historia de la salud* que Cullmann hace de ella. La Eclesiología deja con esto de ser una simple disciplina teológica que estudia un conjunto de verdades neotestamentarias en torno a la Iglesia, y viene a ser un período de historia sacra, palpitante porque es vivido por nosotros mismos, a saber: el *tiempo presente de la Iglesia.*

4.—Cullmann sabe darnos la dimensión de este período mediante la relación que de él hace con las otras etapas de la Historia sacra. Viene así caracterizado el tiempo presente de la Iglesia como *tiempo intermedio* entre la primera venida de Cristo y su parusía, *tiempo final* o escatológico, y la Iglesia como *Iglesia del intervalo.*

5.—Las características de la escatología, que nos ofrece Cullmann sobre este tiempo presente de la Iglesia del intervalo, las hemos definido —exactamente a lo que creemos—, en aquel su doble aspecto:

Negativo: de *rechazo de la escatología consecuente* de A. Schweitzer y sus actuales discípulos, M. Werner y F. Buri.—Lo mismo que en su *oposición a la escatología suprahistórica, existencial,* de R. Bultmann.

Positivamente, hacíamos consistir el mérito de la Eclesiología escatológica de Cullmann en haber acentuado el *carácter histórico de la es-*

catología al poner de relieve este período, del intervalo, o *entretiempo de la Iglesia.* Con él ha traído Cullmann a equilibrio los datos, al parecer encontrados, del mensaje escatológico neotestamentario, haciendo la síntesis entre «*lo ya realizado*» (escatología realizada), y «*lo todavía no colmado*» (escatología futurista).—De esta síntesis de elementos encontrados le nacía al período presente la *tensión escatológica* que caracterizaba a la Iglesia y a los dones mesiánicos que en ella se nos dan: Espíritu Santo, predicación misionera, sacramentos..., y que autorizaba a Cullmann para dar a la Eclesiología esa impostación escatológica que le ha dado.

6.—Crítica merecía la afirmación de Cullmann según la cual el entretiempo de la Iglesia fué *previsto como corto por Jesús.* A esta afirmación dábamos una respuesta desde el punto de vista exegético y dogmático.

7.—Con ser un mérito grande de Cullmann el haber apuntado al carácter histórico de los acontecimientos saludables, creemos, con todo, que Cullmann no hace justicia a ese otro carácter superior, supratemporal, de esos acontecimientos, carácter que les viene de ser hechos cristológicos, operados por una persona divina. De aquí que haya *acentuado excesivamente el carácter temporalmente único, «ephapax», de los hechos saludables,* estableciendo *así la solución de continuidad* entre el tiempo apostólico y el tiempo de la Iglesia, al menos por lo que respecta a su doctrina de la sucesión y tradición apostólicas. A la base de su doctrina sobre el «ephapax» creíamos descubrir su teoría sobre *la eternidad y el tiempo.*

8.—En la génesis de nuestro trabajo fué punto de partida, como exponíamos en la Introducción, el problema escatológico con aquella impostación eclesiológica que se le da hoy día en los medios del llamado «Movimiento ecuménico» protestante. En la imposibilidad de analizar las múltiples tendencias escatológicas que se dejaban sentir, por ejemplo, en la Asamblea de Evanston (1954), optábamos por dar a todas una respuesta de conjunto desde el punto medio en el que se sitúa la escatología de Cullmann.

¿Lo hemos conseguido? ¿Puede de hecho esta escatología «comenzada pero aún no colmada» de Cullmann servir de pauta a los diferentes sistemas escatológicos de la Ecumene protestante? Así lo creemos sinceramente, puesto que en ella vienen a equilibrio los dos extremos. El escatólogo futurista, sin perder la esperanza en el futuro, aprende a valorar las realidades del presente, al par que el escatólogo «realizado» aprende a ver que no es ésta la realización perfecta y que ha de abrir la perspectiva a una compleción del Reino en el futuro.

Y fuera de los medios protestantes, ¿le dice al católico algo nuevo la

doctrina de Cullmann? Aun confesando que muchos de los elementos y, sobre todo, la posición fundamental de esa escatología le eran ya al católico familiares por su teología, no deja sin embargo de impresionarle la síntesis lúcida, ágil y bien trabada que Cullmann ha sabido lograr de la escatología neotestamentaria. En concreto, la visión escatológica de la Eclesiología, tal como la hemos podido descubrir en los escritos de Cullmann, la creemos francamente original. Los diversos problemas eclesiológicos, captados desde el ángulo de vista escatológico, nos dan una fisionomía nueva de la Eclesiología. Es verdad que al católico le es menester a veces mantenerse alerta para valorar justamente y no dejarse seducir por la fuerza que sabe dar Cullmann a la exposición de su pensamiento. Puede suceder a veces que en la euforia que produce en el lector católico el ver a un autor protestante de la talla de Cullmann defender tan doctamente y con tanta persuasión verdades que fueron siempre parte del patrimonio católico, le pase desapercibido un detalle que, si bien sólo insinuado en el autor, sin embargo, llevado lógicamente a sus últimas consecuencias, le hacen descubrir cómo el sistema que respalda y en el que encuadran todos esos elementos, que por sí separados podrían afirmarse en católico, es y por voluntad misma de su autor permanece, en realidad, un sistema protestante [1].

En nuestro caso, por ejemplo, ese detalle era sobre todo aquella afirmación de la previsión por Jesús de un entretiempo corto para la Iglesia, afirmación que, aun hecha de pasada, podría desvirtuar, como ponderábamos, toda la ortodoxia del sistema escatológico cullmanniano.

Esto no obstante, quedan en pie los méritos del autor a los que hemos aludido en nuestro trabajo. No es el menor de todos el haber sabido revalorar en Eclesiología el aspecto social de la escatología. En una época en que se cotizan tan alto los valores comunitarios, Cullmann nos ha revalidado el más alto de éstos, al hacernos recordar que, para el cristiano, la escatología no se resuelve en un par de verdades pavorosas sobre los Novísimos, verdades que le afectan a él sólo como individuo, sino que el cristiano es ciudadano de un reino que posee ya en arras, pero por el que en común, junto con sus hermanos, tiene que trabajar y orar: «HASTA QUE ÉL VENGA».

1. Cfr. a este propósito lo que Cullmann dice sobre la irreductibilidad doctrinal de la posición católica y protestante en la concepción de la unidad de la Iglesia: *Catholiques et Protestants. Un projet de solidarité chretienne*, Neuchâtel-Paris, 1958, pp. 23 ss.

BIBLIOGRAFÍA

I. *Publicaciones de O. Cullmann* [1]:

1925 *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique,* «Rev. d'Hist. et de Phil. Religieuse» = «RHPR» (1925), 459-477; 564-579.

1928 *Les problèmes posés par la méthode exégétique de l'école de Karl Barth,* «RHPR», 8 (1928), 70-83.

1930 *Le problème litteraire et historique du romam pseudoclementin. Etude sur le rapport entre le gnosticisme et le judéo-christianisme,* Paris, 1930.

— *Les causes de la mort de Pierre et de Paul d'après le témoignage de Clément Romain,* «RHPR», 10 (1930), 294-300.

1932 Varios artículos en «Dictionnaire Encyclopédique de la Bible»:

— *Interpretation du Nouveau Testament.*

— *Jude, - Pierre* (apôtre), - *Epïtres de Pierre, - Pharisiens, - Sadducéens.*

1936 *La signification de la Sainte Cène dans le christianisme primitif,* «RHPR», 16 (1936), 1-22.

— *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de St. Paul. (Étude sur le «katechon» de 2 Thes.* 2, 6-7), «RHPR», 16 (1936), 210-245.

1938 *La pensée eschatologique d'après un livre récent* [2], «RHPR», 18 (1938), 347-355.

— *Quand viendra le royaume de Dieu?,* «RHPR», 18 (1938), 174-186

1941 *Königsherrschaft Christi und Kirche im N. T.,* Zürich, 1941.

— *Eschatologie und Mission im N. T.,* «Evangel. Missionsmagazin», 1941, pp. 98 ss.

1942 *Auferstehungsglaube und Auferstehungsoffnung im N. T.,* «Der Grundriss», Zürich, 1942, pp. 66 ss.

1943 *Les premières confessions de foi chrétiennes,* Paris, 1943[1], 1948[2].

— *Le retour du Christ, espérance de l'Église,* Neuchâtel-Paris, 1943[1], 1948[3].

1944 *Urchristentum und Gottesdienst,* Zürich, 1944[1], 1950[2], 1956[3] (En doble publicación francesa:

— *Le culte dans l'Église primitive,* Neuchâtel-Paris, 1948[3].

— *Les sacrements dans l'Evangile johannique,* Paris, 1951).

1. El haber podido completar este catálogo lo debemos a la gentileza del mismo O. Cullmann. Damos únicamente el título original de las obras, fuera de alguna excepción en que nos ha parecido adjuntar el título de las traducciones. Por regla general, a partir sobre todo de los años 1940 en adelante, las producciones de Cullmann tienen un duplicado, triplicado y aun cuadruplicado en las principales lenguas europeas: alemán, francés, inglés, italiano (alguna vez hasta en sueco, v. gr., *Petrus* y *La Tradition,* y aun japonés, v. gr., *Christus und die Zeit*: *Kirisuto to toki,* Edit. Iwanami, Tokyo, 1954[1], 1956[2]; traducción de Maeda Goroo). Editores para las diferentes lenguas son ordinariamente: Alemán: Mohr, Tübingen —Zwingli-Verlag, Zürich—, Zollikon, Zürich. Francés: Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris. Inglés: SCM Press LTD, London (cfr. v. gr., *The Early Church,* 1956, donde A. J. B. Higgins colecciona hasta diez estudios de Cullmann).—Lutterworth Press, London. Italiano: Centro Evangelico di Cultura, Roma.

2. El libro al que se refiere la recensión es el de F. Holmström: *Das eschatologische Denken der Gegenwart,* Gütersloh, 1936.

1945 *Die Pluralität der Evangelien als theologisches Problem im Altertum,* «Theologische Zeitsch», 1 (1945), 23-42.
1946 *La délivrance anticipée du corps humain d'après le N. T., en Hommage et Reconnaissance, recueil de travaux publiés à l'occasion du soixantième anniversaire de Karl Barth,* Neuchâtel-Paris, 1946, pp. 31-40.
— *Christus und die Zeit, - Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung,* Zürich, 1946[1], 1948[2];
(Francés: *Christ et le Temps - Temps et Histoire dans le christianisme primitif,* Neuchâtel-Paris, 1947.
Inglés: *Christ and Time - The primitive christian conception of Time and History,* London, 1951[1], 1952[2].
1947 *Weihnachten in der Alten Kirche,* Basel, 1947.
— *Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem,* «Teologische Zeitsch», 3 (1947), 177-191.
1948 *Die Tauflehre des N. T. - Erwachsenen - und Kindertaufe,* Zürich, 1948.
— *Gesù, Servo di Dio,* «Protestantesimo», 3 (1948), 49-58.
— *Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums,* «Theologische Zeitach», 4 (1948), 360-372.
1949 *La nécessité et la fonction de l'exégèse philologique et historique de la Bible,* «Verbum Caro», 3 (1949), 2-13.
1950 *Paradosis et Kyrios. Le problème de la Tradition dans le Paulinisme,* «RHPR», 30 (1950), 12-30.
— *Non solum in memoriam, sed etiam in intentionem Théo Preiss,* «Verbum Caro», 4 (1950), 146-150.
— «*Eiden Kai episteusen*». *La vie de Jésus, objet de la «vue» et de la «foi» d'après le quatrième Evangile,* en «Melanges offerts à Maurice Goguel», Neuchâtel-Paris, 1950, pp. 54-61.
1951 *Le christianisme primitif et la civilisation,* «Verbum Caro», 5 (1951), 57-68.
1952 *Sabbat und Sonntag nach dem Johannesevangelium.* «*Eos arti*» (*Jo.* 5, 17), en «In memoriam Ernst Lohmeyer», Stuttgart, 1951, pp. 127-131.
— *Petrus - Jünger, Apostel, Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem,* Zürich, 1952.
(Francés: *Saint Pierre, disciple apôtre, martyr. Le rôle historique du prince des apôtres et son importance pour la foi et la vie de l'Église,* Neuchâtel-Paris, 1952.
Inglés: *Peter - Disciple, Apostle, Martyr. A Historical and Theological Study,* London, 1953.
1953 *La Tradition - Problème exégétique, historique et théologique,* Neuchâtel-Paris, 1953.
— *La Samarie et les origines de la mission chrétienne,* en «Annuaire 1953-54, Ecole pratique des Hautes Etudes» (Section des Sciences Religieuses), pp. 3-12.
1954 *Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenschristentum der Pseudoklementinen,* «Festschrift für R. Bultmann», 1954, pp. 39 ss.
— *Le mythe dans les écrits du N. T.,* «Numen», 1 (1954), 120-135.
— Artículo: «*Petra, Petros*», en «Th.WNT», VI, 99-112.
— *Zur neuesten diskussion über die «exousiai» in Röm.* 13, 1, «Theologische Zeitsch», 10 (1954), 321-336.
1955 *Maurice Goguel, Mémorial,* en «Annuarie de l'Ecol. pratiq. des Haut. Etud.», Paris, 1955.
— *The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity,* «Journ. of Biblical Literature», 74 (1955), 213-226.
— *Zur Frage der Erforschung der neutestamentlichen Christologie,* «Kerygma und Dogma», 1 (1955).
1956 *Karl Ludwig Schmidt,* 1891-1956, «Theologische Zeitsch», 12 (1956), 1-9.
— *Der Staat im N. T.,* Tübingen, 1956.
— *Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten. Das Zeugnis des N. T.,* «Theologische Zeitsch», 12 (1956), 126-156.
(Francés: *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?,* Neuchâtel-Paris, 1956).
1957 *Die Christologie des Neuen Testaments,* Tübingen, 1957.
— *Le christianisme primitif et le problème oecumenique,* «Kirchenblatt für die reformierte Schweiz», (1957), 50 ss.; 66 ss.

1958 *Parusieverzögerung und Urchristentum - Der gegenwärtige Stand der Diskussioin,* «Theol. Literaturzeitung», 83 (1958), 1-12.
— *Catholiques et protestants - Un projet de solidarité chrétienne,* Neuchâtel-Paris, 1958.
— *Necessità della teologia per la Chiesa secondo il N. T.,* «Protestantesimo», 13 (1958), 1-14.

II. *Algunas obras en relación directa con el tema de nuestro trabajo*[3]:

A. Ambrosanio: *L'Eucaristia nell'esegesi di Oscar Cullmann,* Napoli, 1956.
*H. W. Bartsch: *Anmerkungen zu O. Cullmann: Christus und die Zeit,* «Kerygma un Mythos», 1952, II, pp. 36-38.
*G. R. Beasly - Murray: *Jesus and the Future. An Examination of the Criticisme of the Eschatological Discourse, Mark* 13 *with special Reference to the Little Apocalypse Theory,* London, 1954.
P. Benoit: Recensión de *Christus,* «Rev. Bibl.», 55 (1948), 104-108.
— Id. de *La Tradition,* «Rev. Bibl.», 62 (1955), 258-264.
L. Billot: *La Parousie,* Paris, 1920.
J. Bonsirven: *Le Règne de Dieu,* Paris, 1957.
L. Bouyer: *Christianisme et eschatologie,* «La vie Intell.», 16 (1948), 6-38.
— *L'oeuvre exégétique d'Oscar Cullmann et le problème eschatologique* (Notes et reflexions), «La Vie Intell.», 16 (1948), 22-24.
F. M. Braun: *Neues Licht auf die Kirche. Die protestantische Kirchendogmatick in ihrer neuesten Entfaltung,* Einsiedeln, 1946.
M. Brunec: *Sermo eschatologicus,* «Verb. Dom.», 30 (1952), 31 (1953).
*E. Brunner: *Das christliche Verständnis der Zeit und der Ewigkeit,* en «Das Ewige als Zukunft und Gegenwart», Zürich, 1953, pp. 46-64.
*R. Bultmann: *Heilsgeschichte und Geschichte. Zu Oscar Cullmann: Christus und die Zeit,* «Theolog. Literaturzeitung» = «ThLZ», 73 (1948), 659-666.
— *Weissagung und Erfüllung,* «Stud. Theol.», 2 (1949), 21-44.
— *History and Eschatology in the N. T.,* «New Test. Stud.», 1 (1954), 5-16.
— *Geschichte und Eschatologie.* Tübingen, 1958.
*F. Buri: *Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie,* Zürich, 1935.
— *Das Problem der ausgebliebenen Parusie,* «Schweizerische Theol. Umschau», 1946, pp. 97 ss.
— *Kontroverse. Zur Diskussion des Problems der ausgebliebenen Parusie: Replik. (O. Cullmann: Duplik),* «Theologische Zeitsch.», 3 (1947), 422-432.
*H. Frh. v. Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten,* Tübingen, 1953.
F. Ceuppens: *Il problema escatologico nella esegesi,* en «Problemi e Orientamenti di Teologia Dommatica», Milano, 1957, tom. II, pp. 975-1016.
Y. M.-J. Congar: *Vraie et fausse Réforme dans l'Église,* Paris, 1950.
— *Jalons pour une théologie du laïcat,* Paris, 1953.
*H. Conzelmann: *Die Mitte der Zeit - Studien zur Theologie des Lukas,* Tübingen, 1954.
J. Dalmais: *Le temps de l'Église,* en «1054-1954, L'Église et las Églises», Chevetogne, 1955, II, pp. 87-104.
J. Daniélou: *Christianisme et histoire,* «Études», 254 (1947), 166-184.
— Recensión de *Christus,* «Dieu Viv.», n. 11 (1948), 145-148.
— *Perspectives eschatologiques. Autour d'un problème d'exégèse.* «Études», 264 (1950), 359-368.
— *Essai sur le mystère de l'histoire,* Paris, 1953 (cfr. sobre todo: *Perspectives eschatologiques,* pp. 261-270).
— *Réponse a Oscar Cullmann,* «Dieu Viv.», n. 24 (1953), 107-116.
— *Qu'est-ce que la tradition apostolique?,* «Dieu Viv.», n. 26 (1954), 73-78.
*W. D. Davies: *The background of the N. T. and its Eschatology. Studies in nonour of C. H. Dodd,* Cambridge, 1956.
*S. de Dietrich: *Le dessein de Dieu,* Neuchâtel-Paris, 1945.

3. Otras obras van ya en el texto citadas. El asterisco que precede indica los autores protestantes.

*Eschatology: *Four Papers Read to the Society for the Study of Theology*, «Scott. Journal of Theol.», Occasional Papers, n. 2, 1954:
— T. W. Manson: *Eschatology in the N. T.*, pp. 1 ss.
— G. W. Lampe: *Early Patristic Eschatology*, pp. 17 ss.
— T. F. Torrance: *The Eschatology of the Reformation*, pp. 36 ss.
— W. A. Whitehouse: *The Modern Discussion of Eschatology*, pp. 63 ss.
M. M. Feret: *Apocalypse, Histoire et Eschatologie chrétiennes*, «Dieu Viv.», n. 2 (1945), 117-134.
M. Fernández Jiménez: *Fundamentos de la distinción de potestades de los Apóstoles en ordinarias y extraordinarias*: «XVI Semana Española de Teología», Madrid, 1957, pp. 275-343.
A. Feuillet: *Le discours de Jésus sur la ruine du Temple d'après Marc XIII et Luc XXI*, 5-36, «Rev. Bibl.», 55 (481-502; id. 56 (1948), 61-92.
— 2. *La venue du Règne de Dieu et du Fils de l'homme d'après Luc. XVII*, 20-*XVIII*, 8, «Rech. Scienc. Rel.», 35 (1948), 544-565.
— 3. *Le triomphe eschatologique de Jésus, d'après quelques textes isolés des Evangiles*, «Nouv. Rev. Theol.», 71 (1949), 701-722; 806-828.
— 4. *La synthèse eschatologique de Saint Mathieu* (*XXIV-XXV*), «Rev. Bibl.», 57 (1950), 62-91; 180-211.
*J. E. Filson: *The Christian Hope. The Presence and the Parusie*, London, 1954.
H. Fries, *Bultmann. Barth und die katholische Theologie*, Stuttgart, 1955.
P. Gaechter: Recensión de *Christus*, «ZKTh», 69 (1947), 119-121.
*F. Glasson: *The second advent*, 1947.
*E. Graesser: *Das Problem der Parusieverzögerung in den Synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlin, 1957.
J. Hamer: *Le Christ est ressuscité. Un important débat dans le Protestantisme contemporain* (*R. Bultmann et K. Barth*), en «1054-1954, L'Église et les Égleses», Chevetogne, 1955, II, pp. 437 ss. (sobre Cullmann, pp. 460-467).
K. Hofstetter, *Der römische Primatsanspruch*, «Una Sancta», 11 (1956), 176-183.
*F. Holmstrom: *Das eschatologische Denken der Gegenwart. Drei Etappen der theologischen Entwicklung des 20. Jahrhunderts*, Gütersloh, 1936 (traducción del sueco por H. Kruska).
J. Huby: *Autour de l'Apocalypse*, «Dieu Viv.», n. 5 (1946), 121-130.
A. M. Javierre: *Cuestiones debatidas entre Católicos y Protestantes en torno a la sucesión de los Apóstoles*: «XVI Semana Española de Teología sobre la sucesión apostólica», Madrid, 1957, pp. 3-96.
Ch. Journet: *L'Église du Verbe Incarné*, Paris, I², 1955; II¹, 1951.
— *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique*, Paris, 1953.
O. Karrer: *Um die Einheit der Christen. Die Petrusfrage - Ein Gespräch mit E. Brunner, O. Cullmann, H. v. Campenhausen*, Frankfurt a. M., 1953.
— *Apostolische Nachfolge und Primat*, «ZKTh», 77 (1955), 129-168.
*W. G. Kümmel: *Die Eschatologie der Evangelien. Ihre Geschichte und ihr Sinn*. Leipzig, 1936.
— *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, Zürich, 1953².
— *L'eschatologie conséquente d'Albert Schweitzer jugée par ses contemporains*, «RHPR» (1957), 58 ss.
L. Malevez: *Deux théologies catholiques de l'histoire* «Bijdragen», 10 (1949), 225-240.
— *Le message chrétien et le mythe. La théologie de R. Bultmann*, Bruxelles, 1954.
*T. W. Manson: *Realized Eschatology and the Messianic Secret*, en «Studies in the Gospels - Essays in Memory of R. H. Lightfoot», Oxford, 1955, páginas 209-222.
R. Marlé: *Bultmann et l'interpretation du Nouveau Testament*, Aubier, 1956.
*Ch. Masson: Recensión de *Christus*, «Rev. Theol. Phil.», 34 (1946), 75-88.
*R. Mehl: *Temps, histoire et théologie*, «Verbum Caro», 2 (1948), 85-92.
*W. Michaelis: *Der Herr verzieht nicht die Verheissung*, Bern, 1942.
D. Mollat: *Jugement dans le Nouveau Testament*. «Suppl. Dict. Bibl.», IV, fasc. 23, col. 1344-1394.
R. Mols: Recensión de *Christus*, «Nouv. Rev. Theol.», 69 (1947), 973-975.
G. Rabeau: Recensión de *Christus*, «Rev. Scienc. Phil. Theol.», 37 (1948), 288-291.

*A. T. Robinson: Recensión de *Christus*, «Scott. Journal of Theol.», 3 (1950), 86-89.
J. Salaverri: *El concepto de sucesión en el pensamiento católico y en las teorías del protestantismo*, «Miscelánea Comillas», 27 (1957), 7-59, y en «XVI Semana Española de Teología», Madrid, 1957, pp. 121-178.
H. Schlier: *Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit*, en «Die Zeit der Kirche», Freiburg i. B., 1956, pp. 90-107.
M. Schmaus: *Il problema escatologico del cristianesimo*, en «Problemi e Orientamenti», tom. II, pp. 925-974.
F. Segarra: *Praecipuae D. N. Jesu Christi sententiae eschatologicae*, Madrid, 1942.
*J. de Senarclens: *Le Mystère de l'histoire*, Genève, 1949, pp. 242; 270-278.
H. Stirnimann: *Apostel-Amt und Apostolische Überlieferung*, «Freiburger Zeitsch. Phil. Theol.», 4 (1957), 129-147.
C. Straeter: *Christus en de Tijd*, «Bijdragen», 7 (1946), 274-283.
G. Thils: *Théologie des réalites terrestres, I Preludes, II Théologie de l'histoire*, Paris-Bruges, 1947, 1949.
— *Transcendence ou Incarnation?*, Louvain, 1950.
F. de Ventosa, *Cristianismo y culturas humanas. A propósito del libro «Christ et le temps» de O. Cullmann*, «Natur. y Grac.», 6 (1959), 159-172.
*M. Werner: *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Tübingen, 1945².

III. *Bibliografía más general sobre nuestro tema:*

1. *Sobre la Escatología del N. T.*: La literatura moderna. Cfr. en:
W. G. Kümmel: *Verheissung...*, pp. 7-10.
Bibliografía escatológica de principios del presente decenio, con motivo de la Asamblea de Evanston, Cfr. *Introducción*, not. 11.
G. Oggioni: *Il problema escatologico del cristianesimo*: *Bibliografía*, en «Problemi e Orientamenti», tom. II, pp. 960-974.
F. Ceuppens: *Ibid.*, pp. 1013-1016.
2. *Sobre Teología de la Historia*, Cfr. supra, Parte III, I, not. 3.
3. *Sobre la Eclesiología de los últimos treinta años*, Cfr. F. M. Braun: *Neues Licht.*, pp. 17-27.
4. *En concreto sobre la Eclesiología del «Nuevo Consenso»*, Cfr. supra, Parte III, I, not. 4.
5. *Sobre la controversia católica con Cullmann en torno a la Sucesión y Tradición apostólicas*, Cfr. supra, *Introducción*, not. 15, 16.

INDICE DE ESTE VOLUMEN XXXII

Páginas

El patrimonio eclesiástico en la España Visigoda.—Estudio histórico-jurídico, por el P. Gonzalo Martínez, S. I. 5

La Iglesia del intervalo. Aspecto escatológico del tiempo de la Iglesia en Oscar Cullmann, por Jesús Silvestre Arrieta, S. I. 201

OBRA NUEVA

EL PATRIMONIO ECLESIASTICO EN LA ESPAÑA VISIGODA

ESTUDIO HISTORICO - JURIDICO

POR

GONZALO MARTINEZ DIEZ, S. I.

Esta monografía histórico-jurídica, siguiendo las modernas tendencias de los historiadores que dirigen su preferente atención al estudio de las instituciones y de la vida económica-social de los pueblos, viene a ofrecernos un cuadro sistemático y exhaustivo de la organización financiera de la Iglesia española en la época romana y visigoda.

La materia, en una distribución perfectamente lógica, sigue las diversas fases del ciclo patrimonial: adquisición, sujeto de la propiedad, destino, administración y enajenación del patrimonio; o sea, desde que los bienes temporales llegan a manos de la Iglesia hasta que éstos los transfiere a otro sujeto no eclesiástico. Cierran el estudio dos capítulos, cuyo contenido goza de una mayor autonomía y fronteras propias: el patrimonio monasterial y los bienes privados de los clérigos.

Paciente trabajo de compilación y armonización de todos los datos inconexos esparcidos acá y allá por las fuentes literarias y epigráficas; trabajo que se ha visto recompensado con algunas conclusiones llenas de novedad y de interés, que el autor modestamente sólo se atreve a proponer como meras hipótesis, aunque estén mejor fundadas que las afirmaciones que se venían tradicionalmente repitiendo.

A tales conclusiones novedosas pertenece la no existencia del diezmo en la Iglesia visigoda; la igualdad jurídica entre las iglesias de los «vici» y de las «villae», al revés de la organización ultrapirenaica jerarquizada en iglesias parroquiales y filiales; la paradoja de que todas las iglesias eran parroquias en cuanto dependían inmediatamente del obispo, tenían su pila bautismal, administraban los mismos sacramentos, y de que ninguna lo era, en cuanto no ejercía derechos exclusivos sobre un territorio, o sobre un grupo determinado de fieles; la prescripción del «ius episcopale» sobre los templos, pero la imprescriptibilidad del territorio diocesano; la negación de la «iglesia propia» para la época visigoda; la identificación de la tercia episcopal con la tercia destinada a la reparación de los templos.

Estos puntos de vista, total o parcialmente originales, no dejarán, sin duda, de suscitar vivo interés entre los estudiosos de nuestra España visigoda. Quizás no sean todos compartidos integralmente, pero de ahora en adelante las opiniones del autor sobre estos problemas habrán de ser tenidas en cuenta, ya que los vigorosos argumentos con que las apoya, se fundan en un conocimiento exhaustivo de las fuentes romano-visigodas, y en un análisis penetrante de las mismas que parece exprimir los textos hasta hacerles soltar la última noticia o indicio aprovechable para una reconstrucción jurídico-patrimonial de la Iglesia visigoda.

Un volumen en 4.º de 200 páginas.

Pídase a MISCELANEA COMILLAS, Universidad Pontificia, Comillas (Santander-España). Precio, 60 pesetas.

LIBRO NUEVO

TEMAS FILOSOFICOS MEDIEVALES

(IBN DĀWŪD Y GUNDISALVO)

POR EL

P. MANUEL ALONSO ALONSO, S. I.

DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE COMILLAS

Un volumen de 402 páginas, en 4.º (18 x 25 cms.), en magnífico papel

El autor es considerado, entre los especialistas en estudios filosóficos medievales, como uno de los más competentes, por su conocimiento de la filosofía escolástica y de los filósofos islámicos en su lengua original árabe.

Véase el *Indice* de los artículos recogidos en el presente volumen.

1. Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano (Artículo publicado en *Al-Andalus,* VIII, [1943], 155-188).
2. El 'Liber de causis' (Artículo publicado en *Al-Andalus,* IX, [1944], 43-69.
3. Las fuentes literarias del 'Liber de causis' (Artículo publicado en *Al-Andalus,* X, [1945], 345-382).
4. El 'Liber de causis primis et secundis et de fluxu qui consequitur eas' (Artículo publicado en *Al-Andalus,* IX, [1944], 419-440).
5. El autor del 'Liber de causis primis et secundis' (Artículo publicado en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos,* I, [1953], 36-57).
6. Gundisalvo y el 'Liber de causis primis et secundis' (Artículo publicado en *Estudios Eclesiásticos,* 21, [1947], 367-380).
7. Gundisalvo y el 'Tractatus de anima' (Artículo publicado en *Pensamiento,* 13, [1948], 71-77).
8. Coincidencias verbales típicas en las obras y traducciones de Gundisalvo (Artículos publicados en *Al-Andalus,* XX, [1955], 129-152; 345-379).
9. Tecnicismos arábigos y su traducción (Artículo publicado en *Al-Andalus,* XIX, [1954], 103-127).
10. Influencia de Severino Boecio en las obras y traducciones de Domingo Gundisalvo.

Pídase el libro a MISCELÁNEA COMILLAS, Universidad Pontificia, Comillas (Santander - España) y a *Difusora del Libro,* Bailén, 19. Madrid.

La especial dificultad de composición del libro, que fácilmente apreciará el lector, nos obliga a fijarle un precio que puede parecer excesivo en España: 225 ptas.

Precio de este vol. XXXII: España, 100 ptas.; Extranjero: 2'5 dólares

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

BX
805
C6
v.32
1959:2

52193

Comillas, Spain. Universidad Pontificia.
Miscelánea Comillas

DATE | ISSUED TO

BX
805
C6
v.32
1959:2

52193

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU LIBRARY
3 2400 00567 8028

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.